اقبال

اور — مغربی مفکّرین

جگن ناتھ آزاد

مکتبہ عالیہ ، لاہور

فکرِ اقبال کی مکمل تصویر اُس وقت تک ہمارے سامنے نہیں آسکتی جب تک ہم اپنے محدود دائرے سے باہر نہیں آتے۔ اس سلسلے میں مَیں یہ عرض کروں گا کہ فکرِ اقبال کے مکمل تجزیئے کے لیے ہمیں اور دُور جانا پڑے گا۔ اقبال ایک وسیع النظر عالم اور فلسفی تھے اور اُنھوں نے تحصیلِ علم کے لیے رسول اللہؐ کی اس حدیث پر عمل کیا۔ ”اُطلُبُوا العِلمَ وَلَو کَانَ بِالصِّین“

جگن ناتھ آزاد

اقبال اور ---
مغربی مفکرین
(مضامین)
جگن ناتھ آزاد

جگن ناتھ آزاد

مکتبۂ علم و دانش، لاہور

استادِ محترم

سیّد عابد علی عابدؔ مرحوم

کے نام

جنھوں نے سنہ ۱۹۳۰ء میں راولپنڈی سے آتے ہوئے ایک لڑکے کو لاہور کی سڑکوں پر آوارہ پھرتے دیکھا اور اسے اپنے سایۂ عاطفت میں لے کر وہ سب کچھ دے دیا جو فیضانِ نظر اور مکتب کی کرامت دونوں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ع

"آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے"

جگن ناتھ آزادؔ

فہرست

حرفِ اوّل

(طباعت اوّل)

یہ کتاب ایک معذرت نامے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال اور مغربی مفکّرین کے ذہنی قُرب و بُعد کا موضوع جس تفصیلی بحث کا متقاضی ہے وہ اس کتاب میں نظر نہیں آئے گی۔ دراصل اس کتاب کی ابتدا ایک مقالے سے ہوئی جو مدّت ہوئی میں نے ماہنامہ "آج کل" دہلی کے مُدیر کی فرمائش پر لکھا تھا۔ یہ مقالہ لکھنے کے بعد مجھے ایک طرح کی تشنگی کا احساس رہا اور میں اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود وقتاً فوقتاً اس میں کچھ نہ کچھ اضافہ کرتا رہا۔ اِن تمام اضافوں کے بعد موجودہ صورت میں یہ مقالہ میں قارئین کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔

لیکن مجھے اس بات کا شدید احساس ہے کہ یہ مقالہ اس وقت بھی نامکمّل ہی ہے۔ اقبال کا کلام فکر و معانی کا ایک بحرِ بے پایاں ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اقبال نے فکر اور جذبے کو اس خوبصورتی کے ساتھ ہم آہنگ کیا ہے بلکہ فکر ہی کو اس طرح جذبہ بنا کے پیش کیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا دشوار ہے۔ اس لیے اس مقالے کی تکمیل کے دوران میں ایسے مقامات اکثر آئے ہیں جب میں اس موضوع پر کچھ لکھنے بیٹھا ہوں تو کلام اقبال میں اس

طرح محو ہو گیا کہ گھنٹوں اسی مطالعے میں گزر گئے اور میں ایک حرف بھی نہ لکھ سکا۔ ؎

میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی

کیا بتاؤں اُن کا میرا سامنا کیونکر ہوا (اقبالؔ)

اصل میں جہاں تک کلام اقبال پر قلم اٹھانے کا تعلق ہے اس کی دل کشی، تازگی، رعنائی اور شگفتگی ہمیشہ میری راہ میں حائل رہی ہے لیکن میں یہ کہہ کے اس مقالے کی خامیوں کے لیے وجہ جواز پیدا کرنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں۔ یہ مقالہ اگر نامکمل ہے تو یہ سراسر میری کوتاہی ہے اور میری یہ بڑی آرزو ہے کہ اُردو فارسی اور فلسفے کا کوئی طالب علم اس موضوع کا اور گہرائی سے مطالعہ کرے اور صرف یہی نہیں کہ جن مغربی فلسفیوں کے ساتھ اقبال کے ذہنی قرب و بُعد کا ایک سرسری مُطالعہ میں نے اس مقالے میں پیش کیا ہے اُنکے تعلق سے فکرِ اقبال کے بارے میں اور زیادہ گہرا مطالعہ پیش کرے بلکہ جن فلسفیوں کا ذکر اس کتاب میں بالکل نہیں آیا یا محض برائے وزنِ بیت آیا ہے مثلاً آئن اسٹائن، ہیگل، آگسٹس کومٹ وغیرہم اُن کے بارے میں وضاحت سے بیان کرے کہ اقبال نے ان کے افکار کا اثر کس حد تک قبول کیا اور کہاں کہاں اقبال کے نظریات اِن مفکرین کے نظریات سے متصادم ہوئے۔

اقبال کے فکر پر اس وقت تک جو کچھ بھی کام ہوا ہے وہ اس قطعیت کے پس منظر میں ہوا ہے کہ اقبال صرف اسلامی تفکر سے متاثر ہوئے ہیں۔ کلامِ اقبال پر اسلامی تفکر کی چھاپ سے انکار نہیں لیکن یہ فرض کر لینا کہ مشرق و مغرب کے اور تمام فکری دھاروں سے اقبال بے نیاز رہے ہیں، کلامِ اقبال کے باتوجہ مطالعے کا نتیجہ نہیں بالخصوص جبکہ اقبال خود کہتے ہیں کہ فلسفے میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔

فکرِ اقبال کی مکمل تصویر اُس وقت تک ہمارے سامنے نہیں آسکتی جب تک ہم اس خود ساختہ محدود دائرے سے باہر نہیں آتے۔ اس سلسلے میں میں یہ عرض کروں گا کہ فکر اقبال کے مکمل تجزیے کے لیے ہمیں اور دور جانا پڑے گا۔ اقبال ایک وسیع النظر عالم اور فلسفی تھے اور انھوں نے تحصیل علم کے لیے رسول اللہ کی اس حدیث پر عمل کیا :

"اطلبوا العلم ولو كان بالصين"

چنانچہ اُن کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں اسلامی تفکّر کے ساتھ ہی ساتھ قدیم ہندوستانی فلسفہ، مغربی فلسفہ اور مارکس اور اینگلز کا جدلیاتی مادّی نظامِ فکر بھی شامل ہے۔ اگر ہم کلامِ اقبال سے یہ تمام فکری عناصر خارج کر دیتے ہیں تو ان کی نظم و نثر کا اکثر حصّہ مفہوم سے عاری ہو کے رہ جاتا ہے اور فکرِ اقبال کی محض ایک ادھوری اور نامکمّل تصویر ہمارے سامنے آتی ہے۔

جگن ناتھ آزاد
سری نگر، ۲۱ اگست ۱۹۷۴ء

طباعتِ دوّم

اِس کتاب کا پہلا ایڈیشن مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی نے دسمبر ۷۵ء میں شائع کیا تھا۔ اب اِس کی نئی طباعت مکتبۂ عالیہ لاہور کے زیرِ اہتمام ہو رہی ہے ——— مکتبۂ عالیہ کے پروپرائٹر جناب جمیل النبی کے ساتھ اقبال عالمی کانگریس کے موقعے پر لاہور میں میری ملاقات ہوئی اور انھوں نے پاکستان کے لیے اِس کتاب کے حقوقِ اشاعت مجھ سے حاصل کیے۔

مَیں نے طباعتِ اوّل میں "حرفِ اوّل" کے زیرِ عنوان اِس کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں بعض مغربی فلسفیوں کے ساتھ اقبال کے ذہنی قرب و بُعد کا ایک سرسری مطالعہ نظر آئے گا۔ میری خواہش تھی کہ طباعتِ دوّم کے لیے مَیں اس کے مندرجات پر کہیں کہیں نظرِ ثانی کروں، بعض مسائل پر دوبارہ بحث کروں اور چند ابواب کا اضافہ کروں لیکن بوجوہ مجھے اس کام کے لیے فُرصت نہ مل سکی۔ اس لیے یہ کتاب طباعتِ اوّل کے مطابق ہی پیش کی جا رہی ہے۔ اِسی سبب سے مَیں نے اسے "ترتیبِ نو" کا نہیں بلکہ طباعتِ دوم کا نام دیا ہے۔

اِس طباعتِ دوّم کے وقت عزیزِ محترم ڈاکٹر رفیع الدّین ہاشمی (شعبۂ اردو گورنمنٹ کالج سرگودھا) نے بعض گراں قدر مشورے دیے ہیں۔ میں ان کا صمیمِ قلب سے شکرگزار ہوں لیکن اِس سے زیادہ میں ان کا اس لیے ممنون ہوں کہ کتاب کی طباعت کا مرحلہ ان کی نگرانی میں طے ہو رہا ہے اور انھوں نے کتابت شدہ کاپیاں پڑھنے کی زحمت اپنے ذمے لے لی ہے۔ یہ کام گراں قدر مشورے دینے سے کہیں زیادہ مشکل ہے۔

اِس کتاب کی پاکستان میں اشاعت کے لیے میں اپنے عزیز دوست ڈاکٹر سلیم اختر کا

تہ دل سے شکرگزار ہوں جن کی بدولت مکتبۂ عالیہ لاہور کے منتظمین جناب جمیل النبی اور جناب الطاف کے ساتھ میرا تعارف ہوا اور نتیجۃً مکتبہ عالیہ لاہور کے زیرِ اہتمام یہ کتاب پاکستان سے شائع ہوئی۔ جناب جمیل النبی اور جناب الطاف کا شکریہ ادا کرنا بھی میں اپنا فرض سمجھتا ہوں جنھوں نے لاہور سے اِس کتاب کو شائع کرنے کا اہتمام کیا اور لاہور کے ساتھ میرے تعلقِ خاطر کو اور زیادہ استوار کرنے کے لیے فضا پیدا کی ع

عمرِ تاں باد دراز اے ساقیانِ جامِ جم!

شعبۂ اُردو
جموں یونی ورسٹی، جموں
۱۹۷۸ء

جگن ناتھ آزاد

تیسری طباعت

اِس ایڈیشن میں صرف ایک نئے مقالے "اقبال اور آئن اسٹائن" کا اضافہ کیا گیا ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ میں اپنی انتہائی خواہش کے باوجود زیرِ نظر کتاب پر نظرِ ثانی نہیں کر سکا ہوں۔ اور اقبال اور آئن اسٹائن کے علاوہ جن نئے عنوانات پر مقالے اس کتاب میں شامل کرنا چاہتا ہوں ان پر ابھی تک قلم نہیں اٹھا سکا۔

ہلٹن انٹرنیشنل
لاہور
۱۹۸۶ء

جگن ناتھ آزاد

تمہید

فلسفۂ مغرب کے تعلق سے کلامِ اقبال کا ذکر کرتے ہوئے اس قدر افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے کہ حقیقت اسی افراط و تفریط میں گم ہو کے رہ گئی ہے۔ اہلِ قلم کی ایک جماعت نے مذہبی جوش میں یہ ثابت کرنے کے لیے پورا زور لگا دیا ہے کہ علّامہ اقبال نے قدم قدم پر مختلف مغربی فلسفیانہ نظریات کی تردید اور تغلیط کی ہے ــــ دوسری جماعت اُن حضرات پر مشتمل ہے جن کے نزدیک علّامہ اقبال کے افکار مغربی مفکّرین کے افکار کا پرتو ہیں۔ یہ حضرات اس ضمن میں نیٹشے اور برگساں کا ذکر خاص طور سے کرتے ہیں۔

ان دونوں طرح کے خیالات کے لوگ کلامِ اقبال پر بات چیت کرتے وقت غالباً اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ ادب العالیہ یا اعلیٰ شاعری کسی فلسفیانہ نظریے کی تائید یا تردید کا نام نہیں ہے۔ ایک بڑا وسیع المطالعہ شاعر دوسروں کے نظریات کو پسند بھی کر سکتا ہے ناپسند بھی۔ وہ دوسرے بڑے شعراء اور فلسفیوں کے افکار سے اثر پذیر ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ ان کے افکار کی تائید بھی کر سکتا ہے اور تردید بھی۔ بڑا فنکار

کٹھ ملّا نہیں ہوتا کہ زندگی کے رستے میں ایک چٹان بن کے پڑا رہے بلکہ اُس میں دوسروں کے افکار کو پرکھنے کی، انھیں قبول یا رد کرنے کی اور اپنے افکار پر غور و خوض کرنے کی بڑی صلاحیتیں ہوتی ہیں۔ اُس کی ماحول پر بڑی گہری نظر ہوتی ہے۔ اسی ماحول سے وہ متاثر بھی ہوتا ہے اور اسے متاثر بھی کرتا ہے۔ وہ دنیا کے چھوٹے بڑے واقعات کو آفاقی کینوس کے پس منظر میں دیکھتا ہے۔ کائنات اور کتاب کا مُطالعہ ہر لمحہ اُس کے فکر و نظر پر نئی نئی راہیں کھولتا ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر وہ ہر وقت اپنے نظریات اپنے خلوص کی کسوٹی پر پرکھتا رہتا ہے۔

اقبال ایک ایسے ہی بڑے فن کار ہیں۔ انھیں کسی محدود اور تنگ نظریے کی چار دیواری میں مقیّد کرنا اقبال کے ساتھ ہی نہیں ہندوستان بلکہ سارے مشرق کے ادب کے ساتھ بے انصافی کرنے کے مترادف ہے۔

علومِ مغرب سے متعلق علاّمہ اقبال کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے نہایت عمدہ بات کہی ہے۔ "مقالاتِ یومِ اقبال"[1] کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں:

"اقبال نے یورپی تہذیب کی رُوح تک پہنچنے کی کوشش کی اور اسلام کو جدید یورپی خیالات کی روشنی میں پیش کیا۔"[2]

ڈاکٹر تاثیر کے یہ چند الفاظ اقبال کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ایک چراغِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور در اصل جو کچھ تاثیر مرحوم نے کہا ہے وہ خود علاّمہ کے اپنے افکار ہی کا پرتو ہے۔ اقبال اپنی "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ"[3] میں لکھتے ہیں:

"تاریخِ جدید کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ آج دنیائے اسلام بڑی تیزی کیساتھ مغرب کی طرف گامزن ہے۔ مغرب کی طرف اس جادہ پیمائی میں کوئی خرابی نہیں ہے......

---

[1] مقالاتِ یومِ اقبال (قومی کتب خانہ ریلوے روڈ لاہور۔ مطبوعہ ۱۹۳۸ء)

[2] مقالاتِ یومِ اقبال کے دو حصّے ہیں۔ ایک میں اُردو اور دوسرے میں انگریزی مقالات ہیں۔ مذکورہ اقتباس اس کتاب کے انگریزی حصّے ASPECTS OF IQBAL سے لیا گیا ہے۔

[3] Reconstruction of Religious Thought in Islam

اندیشہ صرف یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو ہم مغرب کی ظاہری چمک دمک ہی سے مسحور ہو جائیں اور مغربی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہ جائیں"۔

اس کے ساتھ ہی علامہ فرماتے ہیں :

"ہمارے سامنے واحد راستہ یہی ہے کہ ہم علومِ جدیدہ کی جانب ایک مؤدبانہ اور آزادانہ رویہ اختیار کریں اور انہی علوم کی روشنی میں تعلیم اسلام کو سمجھیں خواہ اپنی اس کوشش میں ہمیں اپنے پیش روؤں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے"۔

علامہ اقبال نے یہ نظریہ ۱۹۲۸ء میں پیش کیا لیکن وہ دراصل شروع ہی سے مغرب کے متعلق اسی ترقی پسندانہ خیال کے حامی رہے۔ اقبال ایک وسیع النظر فلسفی شاعر تھے۔ یہ اور بات ہے کہ اکثر پرستارانِ کلامِ اقبال نے شعوری یا غیر شعوری طور پر انہیں ایک محدود انداز میں پیش کر کے دنیا بھر کے لیے غلط فہمیوں کا سامان مہیا کر دیا ہے۔ اقبال نے بڑے ذوق و شوق سے یورپی فکر و نظر کے سرچشموں سے اپنی پیاس بجھائی ہے۔ ۱۹۰۵ء میں جب آپ تحصیلِ علم کے لیے یورپ روانہ ہو رہے تھے تو حضرت محبوبِ الٰہیؒ کے آستانے پر پہنچ کر انھوں نے یہ دعا مانگی تھی :

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے — شرابِ علم کی لذّت کشاں کشاں مجھ کو
نظر ہے ابرِ کرم پر درختِ صحرا ہوں — کیا خدا نے نہ محتاجِ باغباں مجھ کو

شگفتہ ہو کے کلی دل کی پھول ہو جائے
یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے

دل سے نکلی ہوئی یہ دعا قبول ہوئی اور اقبال نے قیامِ یورپ کے دوران میں بیکن، ڈیکارٹ، اسپینوزا، لبنز، لاک، برکلے، ہیوم، کانٹ، نیٹشے، فشٹے، شوپن ہائر، ملٹن، گوئٹے، برگساں اور جیمز وارڈ وغیرہ کے نظریات کا اور زیادہ گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ ان کے علاوہ میکڈوگل، ڈبلیو جیمز، کارلائل، براؤننگ اور برنارڈشا کے افکار کو بھی جانچا اور پرکھا اور اس کے ساتھ ہی سقراط، افلاطون اور ارسطو ایسے متقدمین کی تحریروں کو اپنے فکر و نظر میں سمویا۔ اقبال ان مفکرین کے اکثر نظریات سے متاثر بھی ہوتے اور ان کے افکار کہیں کہیں ان کی شاعری میں اس طرح در آئے ہیں کہ بعض سطح بینوں کو وہ اغیار کے عکس یا چربے معلوم ہوتے ہیں۔ حالانکہ ایک وسیع المطالعہ انسان کے

لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ دوسروں کے افکار سے متاثر نہ ہو۔ دوسروں کے افکار سے متاثر ہونے کے بارے میں اقبال نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے۔ اِس وقت ان کے الفاظ تو مجھے یاد نہیں لیکن وہ لکھتے ہیں کہ انسانی ذہن ہر وقت ارتقاء پذیر رہتا ہے ہاں پتھر تبدیل نہیں ہوتا اور انسانی ذہن پتھر نہیں ہے[1]۔"

پروفیسر ایم۔ ایم شریف نے جناب بشیر احمد ڈار کی کتاب IQBAL POST-KANTIAN VALUNTARISM کے پیش لفظ میں اس نکتے کی خاص طور سے وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"یہ کہنا کہ ایک مفکر دوسروں کے اندازِ فکر سے متاثر ہوا ہے اُس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش نہیں ہے۔ ایک نابغہ جب ایک شاہ کار پیش کرتا ہے تو اس شاہ کار کا تانا بانا وہ ماضی کے اُس سرمائے سے مستعار لیتا ہے جو اسے اپنے دَور کے ادب اور زندگی میں نظر آتا ہے۔ اور کسی بھی نابغہ کی پوری شخصیت کا مطالعہ اُس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک ہم ماضی کے اُس سرمائے کا مطالعہ نہ کرلیں جس کی بنیادوں پر اُس نابغہ نے اپنے فن کی عمارت تعمیر کی ہے۔"

لیکن خود مصنف جناب بشیر احمد ڈار دیباچے میں اقبال کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر شریف کے اِس بنیادی نکتے کو فراموش کر گئے ہیں۔ بشیر احمد ڈار کے الفاظ میں:

"مغربی فکر اُس تاثر کا محض ایک حصّہ ہے جس کی مدد سے اقبال نے اپنا ایک واضح نظریۂ حیات پیش کیا۔ اِس تاثر کا بیشتر اور زیادہ اہم حصّہ اقبال نے اسلامی تفکر کی قدیم روایات سے حاصل کیا اور یہ وہ تمدنی سرمایہ ہے جس کی تشکیل و تکمیل میں بڑے بڑے فلسفیوں، صوفیوں اور شاعروں نے حصّہ لیا ہے۔"

---

[1] اس ضمن میں اقبال کے مندرجہ ذیل الفاظ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں:

"اِس بات کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے جب علم آگے قدم بڑھے گا اور تفکر کے سامنے نئے طبقات کھلیں گے تو اِن لیکچروں میں بیان

(باقی صفحہ ۱۷ پر)

جناب بشیر احمد ڈار یہاں دو حقیقتوں کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اقبال کی شخصیت اور ان کے فن کی تعمیر میں صرف مغربی انداز فکر اور اسلامی تفکر ہی شامل نہیں بلکہ ایک اور ہم سبک فکر بھی شامل ہے اور وہ ہے قدیم ہندوستانی انداز فکر۔ اس اندازِ فکر کی چھاپ کلام اقبال پہ اوّل سے آخر تک موجود ہے۔ اور چونکہ کلامِ اقبال کے اِس پہلو پر میں اپنی کتاب "اقبال اور اس کا عہد" میں مختصر سی بحث کر چکا ہوں اس لیے اسے یہاں نہیں دہراؤں گا اور صرف یہی کہنے پر اکتفا کروں گا کہ کسی بھی نابغۂ عصر کا تعلق اُس روایت سے توڑنا جس سے وہ زندگی کے ہر دور میں متاثر ہوا ہو اُس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش ہے۔ خواہ یہ کوشش شعوری ہو یا غیر شعوری۔

دوسرا یہ کہ یورپی فکر اُس تاثر کا محض ایک حصّہ نہیں ہے جس کی مدد سے اقبال نے اپنا ایک واضح نظریۂ حیات "پیش کیا"۔ بلکہ اقبال نے اپنے اُس زاویۂ نگاہ کو جو مغربی فلسفے کے مطالعہ کا نتیجہ ہے اپنی فطرتِ ثانیہ کہا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

> "میری زندگی کا بیشتر حصّہ مغربی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطۂ نگاہ میری فطرتِ ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں اسلام کے حقائق اور صداقتوں کا مطالعہ اسی نقطۂ نگاہ سے کرتا ہوں، بلکہ جہاں تک اظہار خیال کا تعلق ہے میرا تجربہ یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں جب میں اپنے (فلسفیانہ) افکار کا اظہار اُردو میں کرنا چاہتا ہوں تو اپنے آپ کو معذور پاتا ہوں۔"[1]

اِس مقالے میں میرا موضوع اقبال کی شاعری اور فکر و نظر کا یہی پہلو ہے یعنی اقبال اور مغربی فلسفے کا باہمی تعلق۔ لیکن مغربی فلسفے کی بات چیت شروع کرنے سے پہلے یہ بیان کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مغربی فلسفہ دنیا کے فلسفے سے کٹا ہوا کوئی الگ تھلگ فلسفہ نہیں ہے۔ فلسفہ دنیا کے کسی حصّے میں کسی صورت میں بھی ہمارے سامنے آیا ہے یہ انسان کی فکری

(حاشیہ بقیہ صفحہ ۱۶) کیے ہوئے خیالات سے مختلف خیالات بلکہ زیادہ محکم و معتبر خیالات سامنے آنا عین ممکن ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم پوری توجہ اور احتیاط کے ساتھ فکرِ انسان کے ارتقا پر نظر رکھیں اور اس کی جانب ایک آزادانہ اور نقادانہ رویہ اختیار کریں (صفحہ ۷۱)

[1] ASPECTS OF IQBAL

کاوش کے ایک تسلسل کا نام ہے۔ انسان نے جب اپنے آپ کو، اپنی حیات کو اور اپنی کائنات کو سمجھنے کی کوشش کی تو اِس کوشش کا نتیجہ فلسفے کی شکل میں نمودار ہوا۔ فلسفے کی اس دنیا میں مخالف ہواؤں سے چراغ بجھتے بھی رہے اور چراغ جلتے بھی رہے لیکن روشنی کا تسلسل کہیں ٹوٹنے نہیں پایا۔ سنسکرت میں فلسفے کو "فکر و نظر کی طہارت" کہا گیا ہے۔ اور مذہب کو عملی فلسفہ۔ غالباً یہی سبب ہے کہ ہندوستان میں محض نظریاتی اور تخیلی فلسفہ پھل پھول نہیں سکا۔

اقبال اور فکرِ یونان

مغرب میں فلسفے کی ابتدا کا سہرا یونانیوں کے سر ہے[1]۔ یونانیوں کی فلسفہ دانی پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر رسا ناڈے لکھتے ہیں :

---

[1] یوں تو قدیم فلسفے اور تہذیب کا تعلق دنیا کے اکثر ملکوں سے رہا ہے اور ان میں ہندوستان، مصر، چین اور یونان کا نام سرِ فہرست ہے لیکن جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے یونان کی سرزمین فلسفے کے ساتھ کچھ اس طرح وابستہ ہو گئی ہے کہ یونان کا تصور آتے ہی انسان کا خیال فوری طور پر اس کے فلسفیانہ کارناموں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے اور سقراط، افلاطون اور ارسطو کے فکری معرکے نظر کے سامنے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں صرف یہی نہیں بلکہ یونان کا لفظ ہمارے شعر و ادب میں اس طرح فلسفے اور تفکر کی علامت بن گیا ہے کہ کوئی دوسرا ملک اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ صحرائے نجد کے خیال سے دیوانگی کا تصوّر پیدا ہو یا نہ ہو یونان کے ذکر سے تفکر اور تفلسف کا تصوّر ضرور پیدا ہوتا ہے۔ جوشؔ ملیح آبادی نے اپنی نظم "فیضان" میں بڑے بلیغ انداز سے یونان کی اس فکری عظمت کی طرف اشارہ کیا ہے فیضان (غالباً فیضانِ الٰہی) کا ذکر کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں : ؎

دیارِ عشق میں روشن ہوئیں یوں عقل کی شمعیں
سرِ نجد افسرِ یونانیاں بخش گیا ہم کو

"اپنی بعض قومی خصوصیات کی بنا پر ایک آزادانہ اور دیانت دارانہ فلسفے کی ابتدا کرنے کے لیے یونانی ہی موزوں ترین لوگ تھے۔ اِن قومی خصوصیات میں منصف مزاجی اور حقیقت پسندی کا احساس یونانی دل و دماغ کا بہت بڑا سرمایہ ہے۔ اپنی منصف مزاجی کی بدولت یونانیوں نے ہر بنیادی سوال اور فلسفیانہ مسئلے کو ایک ٹھوس فارمولے کی صورت دی اور حقیقت پسندی کے احساس کی بنا پر انھوں نے کسی بھی بنیادی سوال یا فلسفیانہ مسئلے کو دیومالائی تصوّرات میں اُلجھانے کی بجائے اُس کا سلجھا ہوا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے فلسفیانہ مسائل کو سلجھانے کے لیے بنیادی خیالات کی ایسی شاہ راہیں پیدا کیں جن پر آج بھی مغربی فلسفے، سائنس اور دینیات کے قافلے سرگرمِ سفر نظر آرہے ہیں۔"

آگے چل کر پروفیسر رانا ڈے کہتے ہیں کہ یونانیوں کے نظامِ فکر کا روبارِ زندگی میں دوسرے درجے کی اہمیت کے حامل نہیں ہیں بلکہ اُن کی اہمیت درجۂ اوّل کی اہمیت ہے۔ انسان کی ذہنی نشوونما میں یونانی نظامِ فکر نے بڑا کام کیا ہے۔ استدلال اور منطق کو یونانیوں نے بہت اونچا مقام دیا ہے۔ اور یہ مقام دو گونہ حیثیتوں کا حامل ہے۔ اہلِ یونان کے نزدیک حکمتِ کائنات کی محض ایک خیالی یا نظری تشریح نہیں ہے بلکہ حکمت زندگی کا ایک قطعی اور عملی رُخ ہے — اس اعتبار سے پروفیسر رانا ڈے کو یونانی فلسفیوں اور ہندوستانی فلسفیوں میں ایک گہری مماثلت نظر آتی ہے۔ اور وہ لکھتے ہیں کہ عظیم یونانی فلسفی صرف فلسفے کی تعلیم ہی نہیں دیتے تھے بلکہ مفکّرانہ زندگی بسر کرتے تھے[1]۔

اِن مفکّرانہ زندگی بسر کرنے والے یونانی فلسفیوں میں سب سے بڑی شخصیت سقراط کی ہے۔ یونانی فلسفے کی تاریخ میں جو مابہ الامتیاز مقام سقراط کو حاصل ہے کسی دوسرے مفکر

---

[1] اسی مفکرانہ زندگی بسر کرنے کے عمل کو نیٹشے نے "فلسفیانہ زندگی کی جرأت مندانہ کشادہ دلی" کہا ہے۔ جدید فلسفیوں میں نیٹشے کو اسی کا فقدان نظر آیا۔

کو حاصل نہیں۔ حالانکہ اِس وقت سقراط کی لکھی ہوئی کتاب ہمارے سامنے نہیں ہے اور یہی اس بات کا ثبوت ہے کہ شخصیت کتاب سے کہیں عظیم ہوتی ہے۔ آج کسی تصنیف کے بغیر سقراط کا شمار دنیا کے عظیم ترین مصنفوں میں ہوتا ہے اور یورپ کی دنیائے فلسفہ میں توشاید سقراط سے زیادہ بلند شخصیت کا تصوّر ہی ممکن نہیں۔

سقراط زندگی بھر تلاشِ حق میں مصروف رہا اور جو کچھ اُسے دُنیا کے سامنے رکھنا تھا وہ "یہ کاغذ" اور قلم کے ذریعے سے نہیں بلکہ گفت گو اور مکالمات کے ذریعے سے پیش کرتا رہا۔ "مکالمات فلاطون" کی حیثیت آج فلسفے کے ایسے شاہکار کی ہے جس کی ضو سے کائناتِ ذہن انسان جگمگا رہی ہے لیکن "مکالماتِ فلاطون" کی یہ ساری نُور پاشی فکرِ سقراط ہی کی مرہونِ منت ہے۔

اقبال کی شاعری میں سقراط کا براہِ راست ذکر کہیں نہیں ملتا۔ ہوسکتا ہے مجھ سے چُوک ہوگئی ہو لیکن سقراط کا ذکر مجھے اقبال کی نثری کتاب "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" ہی میں نظر آیا ہے۔ اس کتاب کے پہلے باب "علم اور مذہبی تجربہ" میں اقبال لکھتے ہیں:

"جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں تاریخِ اسلام میں یونانی فلسفے نے ایک قوّت کے طور پر کام کیا ہے۔ اِس کے باوجود قرآن اور دینیات کے متکلمانہ پہلو کے اس با احتیاط مطالعہ سے جو یونانی فلسفے کے زیرِ اثر کیا گیا، یہ اہم حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ جہاں یونانی فلسفے نے مسلمان مفکرین کے نظریے کو خاصی وسعت دی وہاں بہ حیثیت مجموعی قرآن کے بارے میں اُن کے تصوّر کو مبہم اور غیر واضح بنا دیا۔ سقراط نے اپنی ساری توجہ دنیائے انسان پر مرکوز کردی تھی۔ اُس کی نظر میں انسانی مطالعہ سے مراد فقط انسان کا مطالعہ تھا نہ کہ وہ دنیا بھی جو نباتات، حشرات، ستاروں سے آباد ہے۔ یہ مطالعہ قرآن کی رُوح کے منافی ہے جو ایک شہد کی مکھی میں بھی ربّانی فیضان جلوہ نما دیکھتا ہے اور قدم قدم پر قاری سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ لمحہ بہ لمحہ تبدیل ہونے والی ہواؤں، دن رات کی تشکیل، بادلوں، تارے بھرے آسمانوں اور ان سیّاروں کا مطالعہ کرے جو خلائے بے کراں میں سرگرمِ سفر

ہیں۔ [1]

لیکن مغربی فلسفے کے ساتھ فکرِ اقبال کا یہ پہلا ٹکراؤ نہیں ہے۔ پہلا ٹکراؤ ہمیں علّامہ کی پہلی تصنیف "اسرارِ خودی" میں نظر آتا ہے جو ۱۹۱۲ء میں چھپی اور جس میں افلاطون اور اس کے مسئلۂ اعیان

---

[1] یہاں سقراط کے بارے میں اقبال کے نظریے پر بحث کیے بغیر اس امر کی نشان دہی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ سقراط سے پہلے کے فلسفی ہراقلیتوس (Heraclitus) پرمینڈیز (Permenides) زینو (ZENO) اور فیثا غورث (Pythagorus) وغیرہ ایک طرح سے طبیعاتی فلسفی (Physical Philosogy) تھے اور انھوں نے عالم نباتات وجمادات کی ماہیت کو سمجھنے اور بجھانے پر اپنا سارا زور صرف کر دیا تھا۔ سقراط نے کہا کہ عالمِ نباتات کا مطالعہ بھی اپنی جگہ مستحسن ہے لیکن فلسفیوں کے لیے ان تمام شجر، حجر اور ستاروں سے زیادہ قابلِ توجہ بھی ایک موضوع ہے اور وہ ہے نفسِ انسان (Human mind) چنانچہ اپنے متقدمین کی روش کے خلاف اُس نے اپنی ساری توجہ ان سوالات پر مرکوز کر دی کہ انسان کیا ہے اور اس کی رسائی کہاں تک ہے۔

اپنے اسی جذبے کی رَو میں وہ عالمِ جمادات ونباتات سے بے نیاز ہو کر انسان کی رُوح میں اتر گیا اور کوئی مفروضہ تھا یا تیقن اُس کی چھان پھٹک اُس نے اپنا دستور بنا لیا۔ جب کوئی انصاف کا ذکر کرتا تو وہ فوراً سوال کرتا کہ آخر ان خیالی قسم کے الفاظ کے معنی کیا ہیں جن کی مدد سے تم زندگی اور موت کے مسائل حل کرنے نکلے ہو۔ عزّت، نیکی، اخلاق اور حُبِّ وطن سے تم کیا مُراد لیتے ہو؟ تم اپنے آپ سے کیا مراد لیتے ہو؟ اس قسم کے اخلاقی اور نفسیاتی سوالات کرنے اور ان کا جواب تلاش کرنے میں اُسے ایک رُوحانی تسکین ملتی تھی۔ اُس زمانے میں اکثر لوگ اِن سوالوں سے پریشان ہو جاتے تھے۔ اُن کا اعتراض یہ تھا کہ سقراط ہمیں اتنا بتاتا نہیں جتنا کچھ وہ ہم سے پوچھتا چلا جاتا ہے اور ہمارے دلوں میں وہ ایک الجھن سی پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن اس کا طرزِ عمل یہی تھا جس کی بدولت وہ فلسفے کے ان دو انتہائی مشکل سوالات کا کہ نیکی سے کیا مراد ہے اور بہترین ریاست کیا ہے، جواب دے گیا ہے۔

(Theory of Ideas) کا بھرپور ذکر موجود ہے۔ "اسرارِ خودی" کے اس حصّے کا عنوان ہے۔ "در معنیِ ایں کہ افلاطونِ یونانی کہ تصوف و ادبیات اقوام اسلامیہ از افکار او اثرِ عظیم پذیرفتہ برمسلکِ گوسفندی رفتہ است و از تخیلاتِ او پرہیز لازم است۔" یہ حصّہ شاعرانہ اعتبار سے مثنوی "اسرار و رموز" میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں اقبال نے افلاطون کے نظریۂ اعیان اور اُس پر اپنے اعتراضات کو جس کامیابی کے ساتھ شاعرانہ انداز میں پیش کیا ہے اُس کی مثال شاید کہیں اور نہ مل سکے۔

افلاطون سقراط کا شاگرد تھا اور ایسا شاگرد جسے استاد کا عظیم ترین کارنامہ کہا جاسکتا ہے۔ اگر سقراط کو افلاطون ایسا سعادت مند شاگرد نہ ملتا تو شاید دنیا کی نظر سے سقراط کی عظمت اوجھل رہتی۔ افلاطون سقراط کے حلقۂ تلامذہ میں انتہائی خلوص اور عقیدت کے ساتھ داخل ہوا۔ خدا جانے یہ اس خلوص اور عقیدت کا نتیجہ تھا یا استاد کی طلسمانہ شخصیت کا کہ انجام کار افلاطون نے اپنے آپ کو استاد کی شخصیت میں گم کر دیا اور جو کچھ دنیا کے سامنے پیش کیا اُستاد ہی کی زبان سے[1]۔

اقبال افلاطون کی فلسفیانہ عظمت کے قائل ہیں اور اُس کے اکثر فلسفیانہ افکار کی انھوں نے تائید کی ہے۔ "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں آپ ان چند الفاظ میں افلاطون کو قابلِ ذکر خراجِ تحسین ادا کرتے ہیں:

> "چنانچہ قرآن، مذہب، ریاست، اخلاقیات اور سیاست میں اُسی طرح ایک باہمی ربط بہت ضروری خیال کرتا ہے جس طرح افلاطون نے اپنی تصنیف "ریاست" میں بیان کیا ہے[2]۔"

---

[1] سقراط کے لیے افلاطون کی اس عقیدت مندی نے بعد میں آنے والے طلبہ کے لیے ایک الجھن پیدا کر دی ہے۔

[2] Thus the Qura'n Considers it necessary to unite religion and state'ethics and Politics in a single Revelation much in same way as Plato'does in his Republic.

اس کے علاوہ اقبال کا یہ کہنا بھی افلاطون کو خراجِ تحسین سے کم نہیں کہ

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن ،
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

لیکن افلاطون کے نظریۂ اعیان (Theory of Ideas) کو اقبال نے اقوام کے حق میں سم قاتل خیال کیا ہے اور اُس کی اُنھوں نے قدم قدم پر تردید اور تغلیط کی ہے۔

افلاطون کا نظریۂ اعیان مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ یہ دنیا جو ہمیں نظر آرہی ہے اصل دنیا نہیں ہے بلکہ یہ اصل دنیا کا پرتو ہے یا مجاز ہے۔ اصل دنیا کو ہم اپنی ظاہری آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتے بلکہ اپنے علم یا اعیان (Ideas) کے ذریعے سے دیکھ سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ افلاطون کے نزدیک صورِ علمیّہ یا اعیانِ ثابتہ ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں اور عالمِ محسوس یا عالمِ مادی اس حقیقی عالم، یعنی عالمِ اعیان کا محض عکس یا پرتو ہے۔ ظاہر ہے کہ افلاطون کا یہ نظریہ اقبال کے فلسفۂ عمل سے متصادم ہے کیوں کہ اگر یہ مادی دنیا جس میں ہم سانس لے رہے ہیں محض عکس یا پرتو یا دھوکا ہے تو اس میں رہ کر کسی قسم کی جدوجہد بیکار ہو جاتی ہے[1]۔ چنانچہ اقبال یہاں اپنی تمام شاعرانہ صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر افلاطون کو راہبِ دیرینہ کہنے کے بعد کہتے ہیں:

رخشِ او در ظلمتِ معقول گم | در کہستانِ وجود افگندہ سُم
آں چناں افسونِ نامحسوس خورد | اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سرِّ زندگی در مُردن است | شمع را صد جلوہ از افسردن است
بر تخیل ہائے ما فرماں رواست | جامِ او خواب آور و گیتی رباست
گوسفندے در لباسِ آدم است | حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است
عقلِ خود را بر سرِ گردوں رساند | عالمِ اسباب را افسانہ خواند

---

[1] یہاں اس حقیقت کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ سری کرشن اور گیتا کے ساتھ علّامہ اقبال کی عقیدت کا بڑا سبب یہی ہے کہ گیتا نے رہبانیت کے خلاف عمل اور جدوجہد کی تعلیم دی ہے۔ سری کرشن کے بارے میں اگرچہ اقبال نے نظم میں کچھ نہیں کہا۔ لیکن نثر میں جو کچھ لکھا ہے اُس سے یہ صاف نمایاں ہے کہ اقبال سری کرشن کے فلسفۂ جدوعمل کے پوری طرح قائل ہیں۔

کار او تحلیلِ اجزائے حیات قطعِ شاخِ سرو رعنائے حیات
فکرِ افلاطوں زیاں را سود گفت حکمتِ او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابے آفرید چشمِ ہوشِ او سرابے آفرید
بس کہ از ذوقِ عمل محروم بود جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت خالقِ اعیانِ نامشہود گشت
زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است
آہوش بے بہرہ از لطفِ خرام لذتِ رفتار بر کبکش حرام
شبنمش از طاقتِ رم بے نصیب طائرش را سینہ از دم بے نصیب
ذوقِ روئیدن ندارد دانہ اش از طپیدن بے خبر پروانہ اش
راہبِ ما چارہ غیر از رم نداشت طاقتِ غوغائے ایں عالم نداشت
دل بہ سوزِ شعلۂ افسردہ بست نقشِ آں دنیائے افسوں خوردہ بست
از نشیمن سوئے گردوں پر کشود باز سوئے آشیاں نامد فرود
در خمِ گردوں خیالِ او گم است من ندانم دُرد یا خشتِ خم است

قومہا از سکرِ او مسموم گشت
خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

یہ ساری کی ساری تنقید صرف افلاطون کے فلسفۂ اعیان پر ہے کیونکہ زندگی کے بارے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ ـــــ ؏

زندگی جز قوتِ اعجاز نیست

جہاں تک افلاطون کے باقی نظریات کا تعلق ہے اقبال نے ان پر کوئی تنقید نہیں کی بلکہ اکثر نظریات کی تائید بھی کی ہے۔

افلاطون کا فلسفۂ اعیان چونکہ ایک زمانے سے زیرِ بحث چلا آرہا ہے اس لیے اس موضوع کو یہیں چھوڑ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ ارسطو کے تعلق سے اقبال کے افکار کا ذکر کرنے سے قبل فلسفۂ اعیان کے بارے میں تصویر کے دونوں رُخ پیش کر دینا میں

ضروری سمجھتا ہوں۔

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی اپنی کتاب "سیاسی نظریات" میں لکھتے ہیں:

"کہا جاتا ہے کہ افلاطون کا نظریۂ اعیان (Theory of Ideas) اس کے فلسفے کی اصل رُوح ہے۔ سُقراط کا خیال تھا کہ علم کا آغاز خواہ وہ کسی قسم کا ہو اعیان کے تعیّن سے ہونا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ فقط اعیان کے تعیّن ہی سے صحیح علم حاصل ہو سکتا ہے۔

افلاطون پر فیثاغورث (Pythogorus) پرمینڈیز (Permenides) ہراقلیتوس (Heraclitus) اور سقراط (Socrates) کا اثر تھا۔۔۔۔ فیثاغورث کے اثر سے اُس کے فلسفے میں وہ مذہبی رجحان پیدا ہوا جس کی وجہ سے اس کے لہجے میں ایک واعظ اور مذہبی معلّم کا آہنگ سنائی دیتا ہے اور شاید یہ بھی فیثاغورث ہی کا اثر تھا کہ تعقّل اور تصوّف کے ساتھ ساتھ ریاضیات کو افلاطون کے یہاں اہمیت حاصل تھی۔ اِس کے نظریۂ اعیان کے بارے میں جب ہم چھان بین کرتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ پرمینڈیز سے اس نے یہ سیکھا تھا کہ حقیقت ابدی ہے اور جو تغیّرات ہم دیکھتے ہیں وہ نظر اور حواس کا دھوکہ ہے۔۔۔۔ ہراقلیتوس کا یہ اثر اُس نے قبول کیا تھا کہ محسوسات کی دنیا میں کوئی شے مستقل نہیں ہے۔ اِن دونوں نقطہ ہائے نظر سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی چیز کا علم اگر صحیح صحیح ہو سکتا ہے تو وہ فکر اور عقل سے ہو سکتا ہے۔ حواس فریب دیتے ہیں اور صداقت تک نہیں پہنچا سکتے۔ ایسی ہستی جو مستقل ہو جس میں تناقص نہ ہو، جو آمیزشوں سے منزّہ ہو فقط اعیان کی دنیا میں پائی جا سکتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک تصوّر اشیاء یا صورت اشیاء ہی جوہر اشیاء ہے۔ جب ہم مختلف اشیاء کے لیے ایک ہی نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک تصوّر یا حدِ کلی کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر ہمیں صرف مخصوص اور جزئی چیزوں کا علم اور شعور ہو تو پھر تصوّر اور فکر ناممکن

ہو جائے گا۔ جب ہم بہت سی چیزوں کو ان کی الگ الگ قسموں کے تحت
ترتیب دیتے ہیں اور ایک قسم کی چیزوں کو کسی عام نام سے ظاہر کرتے ہیں
تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح تفکر کا طریقہ ہے اور اسی سے اشیاء کے تصورات
متعین ہوتے ہیں۔ انسان کا لفظ ہمارے ذہن میں تمام انسانوں کی مشترک
خصوصیات کا ایک تصور یا "عین" قائم کرتا ہے۔ اسی طرح دوسری چیزوں کا
معاملہ ہے۔ یہ تصورات یا اعیان فکر کی دنیا میں ایک حقیقت رکھتے ہیں۔ مثلاً
اگر مثلث کی کوئی شکل نگاہوں کے سامنے نہ ہو پھر بھی مثلث کا ایک تصور
ہمارے ذہن میں ہے۔ وہ غیر متبدل ہے۔ ہمیشہ رہتا ہے اور ہمیشہ رہیگا۔
دنیا سے آج تمام چیزیں نیست و نابود ہو جائیں اور ہمارے حواس کی رسائی
اِن تک نہ ہو تو بھی ایک تصور ہمارے ذہن میں قائم رہے گا۔ ہر مخصوص مثلث،
ہر مخصوص میز، ہر مخصوص انسان ایک نامکمل مثلث، میز یا انسان ہے۔ مدیر
یا بزودوہ مٹ جاتا ہے لیکن تمام مثلثوں، میزوں اور انسانوں کی ایک صورت
ہے جو باقی رہتی ہے۔ یہی حال نیک اور اچھے کاموں کا ہے۔ مخصوص قسم کی
ہر نیکی عارضی ہوتی ہے لیکن نیکی بذاتِ خود ایک مستقل اور مطلق حقیقت بن
کر فکر کی دنیا میں قائم و دائم رہتی ہے یہی صورت دوسرے انتزاعات
(Abstractions) کی ہے۔ اِس لیے افلاطون کے نزدیک
صحیح علم یا فلسفہ درحقیقت اِن ہی اعیان کے علم کا نام ہے۔ یہ اعیان اُن
مخصوص اور انفرادی اشیاء کا جو اُن سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں سرمدی نمونہ
ہیں لیکن ان سے الگ ہیں اور فقط عقل ہی ان کا ادراک کر سکتی ہے ــــــ
دوسرے لفظوں میں یہ کہ وہ کلیات جن پر علم کی بنیاد قائم ہے محض منطقی
تصورات نہیں رہے بلکہ اعیان یعنی اشیاء کے کامل نمونے بن جاتے ہیں
جو محض ہمارے ذہن میں داخلی وجود نہیں بلکہ عالمِ مثال میں خارجی وجود رکھتے
ہیں۔ دنیا کی اشیاء بذاتِ خود اعیان کی پرچھائیاں ہیں اور اسی حد تک اصلیت

رکھتی ہیں جس حد تک ان میں اعیان کی جھلک موجود ہے[1]۔"

اقبال کے متذکرہ بالا اشعار اسی نظریۂ اعیان کی تنقید ہیں۔ اقبال نے اس شعر کے ساتھ

مست کر ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

مثنوی کے حاشیے میں یہ نوٹ دیا ہے:

"اِس شعر میں افلاطون کے مشہور مسئلۂ اعیان کی طرف اشارہ ہے جس پر ارسطو نے نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ فارابی نے "مجمع البحرین" میں ارسطو اور افلاطون کو ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جو میرے نزدیک ناکام رہی ہے۔"

اب اسی ضمن میں ایک نظر آردشیر رتن جی وادیا کے خیالات ملاحظہ کیجئے:

" افلاطون کے بارے میں اکثر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ خوابوں کی دنیا میں رہتا تھا اور حقائقِ زندگی پر اس کی فکری گرفت مضبوط نہیں تھی[2]۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر اسے صورِ علمیہ یا اعیانِ ثابتہ ہی میں صحیح اقدار نظر آتی تھیں تو وہ ایک مشنری کی طرح اِن افکار و خیالات کو عملی صورت میں ظہور پذیر بھی دیکھنا چاہتا تھا۔ اگرچہ اُس کے ہم عصروں نے اس کے نظریۂ اعیان کو کوئی خاص اہمیت نہ دی اور اس کے اپنے شاگرد ارسطو نے اس کے نظریۂ اعیان پر شدید ترین تنقید کی ہے لیکن وقت نے اُس کے نظریے کی اہمیت کو ایک بار پھر اُجاگر کر دیا ہے جب عیسائی یورپ نے اسے زیبِ طاقِ نسیاں بنا دیا تو عربوں نے اسے از سرِ نو دریافت کیا۔ اور

---

[1] وادین کی عبارت ترجمہ از ڈاکٹر عابد حسین

[2] یہ زندگی ہے نہیں۔ ہے طلسمِ افلاطوں (اقبال)

افلاطونی فلسفہ مدتوں تک مشرقی تمدّن میں ایک زندگی بخش قوّت کے طور پر کام کرتا رہا۔ تاریخ فلسفہ میں آج عربوں کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے یونان کی یہ دولتِ گم گشتہ (Cadiz) اور قرطبہ کی یونیورسٹیوں کے ذریعے سے پھر یونان کو واپس لوٹائی۔ یہ دراصل قرطبہ اور (Cadiz) کی یونیورسٹیوں ہی کا فیض ہے کہ افلاطون اور ارسطو دونوں کو آج تک فلسفہ میں امیرِ کارواں کا مقام حاصل ہے۔ شلر کا یہ قول کہ ہر شخص پیدائش کے وقت ہی سے یا افلاطونی ہوتا ہے یا ارسطوئی آج تاریخ فلسفہ کا جزو بن چکا ہے لیکن یہ قول بھی حقیقت کو پوری طرح نمایاں نہیں کرتا۔ اگرچہ ارسطو نے افلاطون کے نظریات کو بے پناہ تنقید کا نشانہ بنایا ہے لیکن دونوں کے افکار میں ایک بنیادی مماثلت موجود ہے۔ دونوں کا تضاد صرف طریق کار کا تضاد ہے۔ افلاطون اپنے فلسفے میں قوّتِ متخیلہ، جرأت، اپج اور شاعری سے کام لیتا ہے۔ ارسطو زیادہ باضابطہ، باقاعدہ اور سائنسی طرزِ عمل کو پسند کرتا ہے۔ اس لیے اگر غور سے دیکھا جائے تو افلاطون اور ارسطو کا تضاد محض ایک مزاج کے اختلاف کا تضاد ہے۔ افلاطون عینیت پسندی کو اپنا رہنما بناتا ہے اور ارسطو سائنسی یا عملی طریقِ کار کو۔ لیکن انسان جس کے اندر ایک کائنات بند ہے نہ افلاطونیت کا اسیر ہو سکتا ہے نہ ارسطوئیت کا۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان عینیت پرست یا تصوّریت پرست (Idealist) ہوتے ہوئے بھی سائنسی اور عملی طریقِ کار کو اپنا سکتا ہے۔ اگر ایک شخص کو افلاطون کا اندازِ نظر پسند ہے اور دوسرے کو ارسطو کا تو اس کا سبب پسند کرنیوالے کی اپنی مزاجی کیفیت ہے۔ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا فلسفیانہ اندازِ نظر نہیں ہے۔

دونوں کی تاریخی اہمیت سے قطع نظر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ افلاطون اور ارسطو میں سے کسی کی تعلیم کی اہمیت بھی عصرِ حاضر

کے لیے کم نہیں ہوئی۔ اصل میں افلاطون کی تحریروں کا انداز آج ہمیں اتنا یونانی نظر نہیں آتا جتنا جدید نظر آتا ہے۔ افلاطون جدیدیت سے قبل ہی جدید تھا۔ جہاں تک اُس کے فلسفے کی رُوح کا تعلق ہے وہ جدید یورپ کا ایک فلسفی نظر آتا ہے۔ اور آج بھی جب کہ اُس کے اور ہمارے زمانے میں تیئیس صدیاں حائل ہو چکی ہیں۔ وہ تلاشِ حق کے بحرِ بے کراں میں ایک امیر البحر نظر آتا ہے۔

عورت، سیاست، محنت یا انسانیت کے بیان میں ہمیں وہ ایک نسوانی شخصیت، ایک استبداد پسند، ایک سوشلسٹ اور علمِ اصلاحِ نسل کا ایک محقق دکھائی دیتا ہے لیکن اُس کے فلسفے کے کسی پہلو کو بھی بخوبی سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اُس کے نظریۂ اعیان کو پوری طرح سمجھیں جو اُس کے فلسفے کی ایک مکمل تصویر پیش کرتا ہے۔"

افلاطون اور ارسطو کے بارے میں جن خیالات کا اظہار آر دشیر رتن جی وادیا نے کیا ہے قریب قریب ایسے ہی خیالات کا اظہار فارابی نے بھی کیا ہے لیکن اقبال فارابی کے نظریے سے متفق نہیں اور اس کا اظہار وہ "اسرارِ خودی" کے حاشیے میں جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، کر چکے ہیں۔

افلاطون کے فلسفۂ اعیان اور اُس پر اقبال کی تنقید سے متعلق یہ ساری بحث مثنوی "اِسرارِ خودی" کے پس منظر میں کی گئی ہے۔ لیکن افلاطون اور اس کے افکار کا ذکر اقبال کے یہاں مثنوی "اِسرارِ خودی" کی تخلیق سے کہیں پہلے اُن کی نثری تصنیف "ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقا[۵۸]" میں بھی ملتا ہے اور کئی جگہوں پر۔ اگرچہ اس کتاب میں اقبال نے افلاطون کے مسئلۂ اعیان کو کھُل کر موضوعِ بحث نہیں بنایا لیکن گمانِ غالب یہی ہے کہ افلاطون کے نظریۂ اعیان سے وہ اُس وقت بھی بیزار تھے۔ اِس میں آپ افلاطون

---

۵۸ The Development of Metaphysics in Persia

اور ارسطو کے فلسفے کا ایک مختصر سا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"لیوس اپنی سوانحی تاریخِ فلسفہ میں کہتا ہے کہ عربوں نے ارسطو کے فلسفہ کا نہایت شوق سے اس لیے مطالعہ کیا کہ افلاطون کا فلسفہ اُن تک نہیں پہنچا تھا۔ بہ ہر حال میں اِس خیال کی طرف مائل ہوں کہ عربوں کی ذہنیت بالکل عملی تھی اور اسی لیے افلاطون کا فلسفہ اگر وہ صحیح روشنی میں بھی اُن کے آگے پیش کیا جاتا تب بھی اُن کے مذاق کے خلاف تھا۔"[۱]

یہی کتاب ارسطو کے ذکر سے بھی معمور ہے[۲]۔ لیکن اس میں ارسطو کے خیالات کی تردید یا تائید نہیں ہے[۳]، بلکہ فلسفۂ عجم نے جہاں ارسطو کی حکمت سے فیض اُٹھایا ہے اُس کا ایک تاریخ وار ذکر مقصود ہے۔ میں یہاں اِس قسم کی دو چار مثالیں پیش کروں گا۔

"ایران میں مابعدالطبیعات کا ارتقاء" میں سب سے پہلے ہمیں ارسطو کا ذکر یونانی ثنویت Greek Dualism کے باب میں نظر آتا ہے اور اس میں اقبال نے دورِ اوّل کے مسلمان علماء کی لاعلمی کا جس طرح سے ذکر کیا ہے وہ دلچسپ بھی ہے اور اقبال کی جرأت مندی کی دلیل بھی۔ اقبال لکھتے ہیں:

"تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ یونانی حکمت حران اور شام سے ہوتے ہوئے اسلامی مشرق کی طرف آئی ہے۔ شامیوں نے یونانیوں کے آخری نظامِ فلسفہ یعنی

---

[۱] ترجمہ میر حسن الدین

[۲] اقبال کی شعری تصانیف میں ارسطو کا ذکر مثنوی "اسرار و رموز" کے علاوہ غالباً صرف ایک ہی موقع پر آیا ہے اور وہ ہے "گلشنِ رازِ جدید" میں "گلشنِ رازِ جدید" کے تعلق سے ارسطو کے ساتھ اقبال کی فکری ہم آہنگی کا تفصیلی ذکر اقبال اور فکرِ یونان کے عوض اقبال اور تصوف کی بحث میں زیادہ مناسب معلوم ہوگا۔

[۳] دراصل ارسطو کے فلسفے پر اقبال کے اعتراضات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے میں اقبال نے (فارابی کے نظریے کے خلاف) جو حدِ فاصل قائم کی ہے وہ عمل اور بے عملی کی حدِ فاصل ہے۔

نو افلاطونیت کو لے لیا اور اس کو ارسطو کا اصلی فلسفہ سمجھ کر مسلمانوں کے ہاتھ منتقل کر دیا۔ یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ مسلمان فلاسفر جن میں عرب اور ایرانی دونوں شامل ہیں اس چیز پہ جھگڑتے رہے جس کو وہ ارسطو اور افلاطون کی اصلی تعلیم خیال کرتے تھے۔ لیکن ان کو یہ بات کبھی نہ سوجھی کہ اس فلسفے کو پوری طرح سمجھنے کے لیے یونانی زبان کا جاننا قطعی ناگزیر ہے۔ ان کی لاعلمی اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ انھوں نے فلاطینس (Plotinus) کی انیڈس (Enneads) کے ایک ملخص ترجمے کو "ارسطو کی دینیات" سمجھ لیا۔ یونانی فلسفے کے ان دو زبردست اساتذہ کے متعلق ایک واضح تصوّر حاصل کرنے کے لیے ان کو صدیاں لگ گئیں، پھر بھی یہ امر مشتبہ ہے کہ انھوں نے اس کو پوری طرح سمجھا بھی یا نہیں۔ الفارابی اور ابن مسکویہ کی نسبت ابن سینا کے فکر میں زیادہ وضاحت اور اُپج پائی جاتی ہے۔ اگرچہ اُندلسی فلسفی ابن رشد اپنے پیش روؤں کے مقابلے میں ارسطو سے زیادہ قریب ہے تاہم ارسطو کے فلسفہ پر اُس کو بھی کامل دسترس نہیں ہے۔ پھر بھی ان پہ کورانہ تقلید کا الزام لگانا ناانصافی ہوگی۔ ان کی تاریخِ فکر اس مجموعۂ خرافات میں سے نکل آنے کی ایک مسلسل کوشش ہے جو یونانی فلسفہ کے مترجمین کی لا پرائی کا نتیجہ تھا۔ اُن کو ارسطو اور افلاطون کے نظاماتِ فلسفہ پر از سرِ نو غور کرنا پڑا۔"

(ترجمہ میر حسن الدین)

ابن مسکویہ (المتوفی ۱۰۳۰ء) کے بیان میں آپ انتہائی علّت کے وجود پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"یہاں ابن مسکویہ نے ارسطو کی تقلید کی ہے اور اس کے استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکتِ طبعی کے واقعے پر مبنی ہے۔ تمام اجسام میں حرکت کا لاینفک خاصہ ہے جو تغیرات کی تمام صورتوں پر حاوی ہے اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پذیر نہیں ہوتی ...."

(ترجمہ میر حسن الدین)

تصوّریت اور عقلیت کے مابین تنازع" ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقاء" میں ایک بہت ہی مشکل باب ہے۔ اس میں اقبال نے ارسطو کے مادّۂ اولیٰ پر نہایت دقیق بحث کی ہے۔ اس بحث کے دوران میں آپ لکھتے ہیں:

"اشاعرہ نے ارسطو کے مادّۂ اولیٰ کا جو ابطال کیا تھا اور زمان و مکان کی تحلیل کی ماہیت کے متعلق جو خیالات پیش کیے تھے ان سے مناقشہ کی ایک ایسی زبردست رُوح بیدار ہوگئی جس سے صدیوں تک مسلمان مفکرین کی جماعتوں میں تفریق و اختلاف قائم رہا اور بالآخر اُس نے اپنی قوّت کو ان فرقوں کی محض لفظی نزاکتوں میں زائل کردیا۔ نجم الدین الکاتبی کی "حکمت العین" یا فلسفۂ جوہر کی اشاعت نے اس دینی پیکار و تنازع میں اور شدّت پیدا کردی اور اس پر اشاعرہ اور دیگر تصوّری مفکّرین کی جانب سے تنقیدیں ہونے لگیں ...."

(ترجمہ میر حسن الدین)

جوہر کی ماہیت (Nature of Essence) اس کتاب کا ایک بہت ہی نازک حصّہ ہے۔ اِس حصّے میں اقبال نے مختلف اشیاء کے انفرادی جواہر اور انتہائی عِلّت کو موضوعِ بحث بنایا ہے۔ اِس بحث میں ارسطو کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے:

"اشاعرہ کے نظریۂ علم نے اُن کو یہ تسلیم کرنے پر مجبور کردیا تھا کہ مختلف اشیاء کے انفرادی جواہر ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور انتہائی عِلّت یا خدا ان کو متعین کرتا ہے۔ انھوں نے ایسے ابتدائی مادہ کے وجود سے انکار کردیا جو ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور تمام اشیاء میں مشترک ہے۔ عقلئین کے خلاف اُن کا یہ دعوٰے تھا کہ وجود ہی جوہر کی ماہیت ہے۔ اُن کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں۔ انھوں نے یہ استدلال کیا کہ یہ تصدیق کہ "انسان حیوان ہے" اس وقت ممکن ہوسکتی ہے جب کہ موضوع اور محمول میں کوئی اساسی فرق ہو۔ کیوں کہ ان کی مماثلت اس تصدیق کو مہمل بنا دے گی اور ان کا اختلافِ کلّی محمول کو باطل کردیگا لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ایک ایسی خارجی عِلّت کو فرض کرلیا جائے جو وجود کی مختلف

صورتوں کو متعین کرتی ہے ۔ بہرحال اِس کے مخالفین وجودی اس تجدید و تعیّن کو تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود کی مختلف صورتیں ایک دوسرے کی عین ہیں اور یہ سب ایک ابتدائی جوہر ہی کے تعیّنات ہیں۔ محمول ترکیبی کے امکان سے جو دشواری پیدا ہوگئی تھی اُس کو رفع کرنے کے لیے ارسطو کے پیروؤں نے جواہرِ مرکبہ کے امکان کو پیش کیا ۔ انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ تصدیق کہ "انسان حیوان ہے" صحیح ہے کیوں کہ انسان ایک جوہر ہے اور حیوانیت کے دو جواہر سے مرکب ہے ۔ اس کا اشاعرہ نے یہ جواب دیا کہ یہ خیال تنقید کی زد سے نہیں بچ سکتا ۔ اگر تم یہ کہو گے کہ انسان اور حیوان کا جوہر ایک ہی ہے تو دوسرے الفاظ میں تم اس بات کو مان رہے ہو کہ کل کا جوہر وہی ہے جو جزو کا ہے، یہ قضیہ بالکل مہمل ہے کیوں کہ اگر مرکب کا بھی وہی جوہر ہو جو اس کے اجزائے ترکیبی کا ہے تو اِس مرکب کو ایک ہی ہستی سمجھنا پڑے گا جس کے دو جواہر یا وجود ہیں۔"

جوہر کی ماہیت کی بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اقبال اس سے متعلق ایک اور سوال زیرِ بحث لاتے ہیں کہ آیا اس کی کوئی علّت بھی ہے یا یہ بلا علّت کے موجود ہے ۔ اِس کے جواب میں علّامہ لکھتے ہیں:

"ارسطو کے پیرو یا فلاسفہ نے جب کہ اُن کے مخالفین نے عام طور پر ان کو یہ لقب دیا تھا یہ دعویٰ کیا ہے کہ اشیاء کی تہ میں جو جوہر ہے وہ بلا علّت کے ہے ۔ اشاعرہ کا خیال اِس کے خلاف ہے ۔ ارسطاطالیسین کا خیال ہے کہ جوہر پر کوئی خارجی عامل اثر و عمل نہیں کر سکتا ۔ الکاتبی نے یہ بحث کی ہے کہ اگر انسانیت کا جوہر کسی خارجی فعلیت کے عمل و اثر کا نتیجہ ہوتا تو اِس بات میں شک کرنا ممکن تھا کہ آیا یہ انسانیت کا حقیقی جوہر بھی ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم اس قسم کا شک ہی نہیں رکھتے ۔ اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کسی ایسے عامل کی فعلیت کا نتیجہ نہیں جو اِس سے باہر ہے ۔ تصوریین اپنی بحث کو حقیقیین کے جوہر و وجود

کے امتیاز سے شروع کر کے یہ کہتے ہیں کہ حقیقیئین کا طرزِ استدلال اس مہمل قضیئے کی طرف لے جاتے گا کہ انسان بلا علّت کے موجود ہے کیوں کہ اس کو حقیقیئین کے نقطۂ نظر کے مطابق دو ایسے جواہر، وجود اور انسانیت کا مجموعہ سمجھنا پڑے گا جو بلا علّت کے موجود ہیں۔"

(ترجمہ میر حسن الدّین)

جوہر کی ماہیت کے بعد اقبال علم کی ماہیت پر بحث کرتے ہیں جس میں آپ لکھتے ہیں:

"ارسطو کے پیرو اپنے اس نقطۂ نظر کے مطابق کہ جوہر ایک مستقل خارجی حقیقت ہے علم کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ" یہ اشیائے خارجی کی شبیہہ یا تمثال کے حصول کا نام ہے۔" وہ بحث کرتے ہیں کہ کسی ایسی شے کو خیال میں لانا ممکن ہے جو خارجی حیثیت سے غیر حقیقی ہو اور اس کو دوسری صفات سے متّصف کیا جا سکتا ہو۔ لیکن جب ہم اس کو وجود کی صفت سے متّصف کرتے ہیں تو واقعی وجود لازم ہو جاتا ہے کیوں کہ کسی شے کی صفت کا اثبات خود اس شے کے اثبات کا ایک جزو ہے۔ لہٰذا اگر کسی شے پر وجود کی صفت کو محمول کیا جائے اور اُس سے اُس شے کا واقعی و خارجی وجود لازم نہ آئے تو ہم خارجیت سے انکار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں---------"

(ترجمہ میر حسن الدّین)

یہ کتاب جیسا کہ متذکرہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہے دقیق اور گہرے مباحث سے لبریز ہے۔ علّامہ اقبال کی نظم جس قدر سریع الفہم، دل کش اور دل نشین ہے ان کی فلسفیانہ نثر اسی قدر مشکل ہے اور بہ دقّت سمجھ میں آتی ہے۔ علّامہ کو خود اِس بات کا احساس ہے چنانچہ وہ اپنی نظم و نثر کا ذکر ایک جگہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

من بہ طبع عصر خود گفتم دو حرف	کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف
حرف پیچا پیچ و حرفِ نیش دار	تا کنم عقل و دلِ مرداں شکار
حرف تہہ دارے بہ اندازِ فرنگ	نالۂ مستانہ از تارِ چنگ

اگرچہ حرف پیچا پیچ سے ان کی مراد "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ"[1] ہے لیکن اسی حرفِ پیچا پیچ کا اطلاق "ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء"[2] پر بھی پوری طرح ہوتا ہے۔ اِس دقیق بحث کی ایک مثال اور دیکھئے جس میں ارسطو کا ذکر ایک بار پھر آتا ہے۔ زیرِ بحث موضوع ہے "حقیقت بہ حیثیت نور کے" اِس میں آپ لکھتے ہیں:

"فلسفۂ اشراق کے بانی کی خصوصیات میں سے اس کی عقلی آزادی اور وہ دقیق النّظری زیادہ نمایاں ہے جس کی وجہ سے وہ ایک معمولی مواد و مسالہ سے ایک مکمل نظام تشکیل دیتا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے ملک کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ وفاشعاری برتتا ہے۔ بہت سے اساسی امور میں وہ افلاطون سے مختلف الرّائے ہے اور ارسطو پر بھی، جس کے فلسفے کو وہ اپنے نظامِ فکر کی ایک تیاری سمجھتا ہے آزادی کے ساتھ تنقید کرتا ہے۔ کوئی چیز اس کی زد سے نہیں بچتی تھی۔ حتّٰی کہ ارسطو کی منطق کو بھی وہ دقیق النّظری سے جانچتا ہے اور اس کے معیّن نظریات کے کھوکھلے پن کو ظاہر کر دیتا ہے۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فصل کا اجتماع ہے لیکن الاشراقی کا دعویٰ ہے کہ جس شے کی تعریف کی جاتی ہے ہم اس کی تمام صفات سے جس کو کسی شے پر محمول نہیں کیا جا سکتا اُس شے کے علم تک نہیں پہنچ سکتے۔"

(ترجمہ میر حسن الدّین)

ارسطو کے بارے میں علامہ اقبال کی تحریروں کے اقتباسات سے اِس مقالے کو بوجھل بنانا میرے مقصد میں شامل نہیں اور پھر اس کتاب میں ایسی کوئی مثال ملتی بھی نہیں جو

---

1 The Reconstruction of Religious Thought in Islam

2 Development of Metaphysics in Persia

ارسطو پر واضح تنقید کی ذیل میں آئے۔ جیساکہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے اقبال افلاطون سے خفا ہیں اور ارسطو سے خوش ہیں کہ اس نے بہ قولِ اقبال افلاطون کے فلسفۂ اعیان پر "نہایت عمدہ تنقید کی ہے"۔ اس کی مثال اس کتاب میں بھی نظر آتی ہے۔ آپ ملّا ہادی کی اس تعلیم پر کہ عقل کے دو پہلو ہیں: ایک نظری، دوسرا عملی، بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ملّا ہادی اس تصوّر کی رہ نمائی میں کہ قوتِ حقیقی ایک عامل ہے۔ افلاطون کے سکونی تصوّرِ عالم کی ترمیم کرتے ہیں اور ارسطو کی تقلید میں اس حقیقی قوت کو تمام حرکات کا ایک غیر متحرک ماخذ و منفذ خیال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کی تمام اشیاء کو کمال سے عشق ہے اور وہ اس آخری مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ مثلاً فلزات، نباتات کی طرف، نباتات حیوانات کی طرف اور حیوانات انسان کی طرف بڑھ رہے ہیں"

(ترجمہ میر حسن الدین)

یہ کتاب ۱۹۰۹ء کی تصنیف ہے۔ جب ۱۹۲۷ء میں میر حسن الدین نے علّامہ سے اس کتاب کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت چاہی تو علّامہ نے اجازت دیتے ہوئے یہ تحریر فرمایا کہ

"یہ کتاب آج سے اٹھارہ برس پہلے لکھی گئی تھی۔ اُس وقت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا تھوڑا سا حصہ ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔"

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کتاب کی اشاعت کے بعد اقبال کے خیالات میں بڑی تبدیلی آئی لیکن افلاطون کے متعلق اُن کے خیالات میں تبدیلی نہیں آئی اور افلاطون کا نظریۂ اعیان ہمیشہ ان کی تنقید کا ہدف بنا رہا۔

اقبال نے افلاطون کے بارے میں جو کچھ لکھا وہ اپنی جگہ پر اہم سہی لیکن یہ ایک حقیقت

ہے کہ آج دنیا نے فلسفہ کی مثلث سقراط، افلاطون اور ارسطو ہی کے نام سے مکمّل ہو رہی ہے۔ یہ اُستاد اور شاگرد دُنیا میں اپنی نظیر نہیں رکھتے۔ اِن تینوں میں کون عظیم تر تھا یا ان کی عظمت کا تعین کس معیار کو سامنے رکھ کر کیا جائے انتہائی مشکل سوالات ہیں۔ سقراط کی شخصیت کا بڑا پن، افلاطون کے افکار کی وسعت اور ارسطو کی فکری باضابطگی ان کا آپس میں مقابلہ کس طرح کیا جائے۔ یہ تینوں ایک دوسرے سے کس قدر قریب تھے اور کس قدر دور! سقراط اگر منبع وجدان تھا تو افلاطون نے اس وجدان کو آنے والی نسلوں کے لیے ایک روایت بنا کے پیش کر دیا۔ فلسفہ اس کے ہاتھوں میں آکے ایک زندہ قوت بن گیا۔ (نظریۂ اعیان کے باوجود!) ارسطو نے اس روایت کو علم بنا کے دنیا کے حوالے کیا۔ بعض ہندوستانیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ یونان میں فلسفے کی روشنی مشرق سے گئی۔ چلیئے یوں ہی سہی لیکن اسے نظر انداز کرنا کہاں کی دانش مندی ہے کہ مشرق نے مغرب سے کیا کچھ سیکھا اور ابھی کیا کچھ سیکھنا باقی ہے۔ مغرب کو اگر مشرق سے سکونِ قلب کی دولت حاصل کرنا ہے تو مشرق کو مغرب سے زندگی کو پیار کرنے کا فن سیکھنا ہے۔ وہ زندگی جو حسن اور علم سے عبارت ہے۔ افلاطون اور ارسطو نے "ریاست" کا جو خواب دیکھا ہے وہ خواب ابھی مشرق میں بھی شرمندۂ تعبیر ہونا ہے اور مغرب میں بھی۔ اور جب تک دونوں کا سوزِ دروں مشترکہ طور پر بروئے کار نہ آئے گا دنیا اور اُس میں بسنے والے انسان کی منزلِ مقصود ایک واہمہ ہی رہے گی۔ علم کی دنیا ایک اکائی ہے۔ یہ مشرق اور مغرب کی حدبندیوں میں منقسم نہیں ہے۔ اقبال اس راز سے باخبر ہی نہیں بلکہ یہ راز ایک تڑپ بن کے اُن کے دل میں موجود ہے اور "زبورِ عجم" کی یہ نظم اسی تڑپ کا ایک لطیف اظہار ہے:

خاور کہ آسماں بہ خیالِ کمندِ اوست — از خویشتن گسستہ و بے سوزِ آرزوست
در تیرہ خاکِ او تب و تابِ حیات نیست — جولانِ موج را نگراں از کنارِ جوست
بُت خانہ و حرم ہمہ افسردہ آتشے
پیرِ مغاں شرابِ ہوا خوردہ در سبوست

فکرِ فرنگ پیشِ مجاز آورد سجود   بینائے کور و مستِ تماشائے رنگ و بوست

گردندہ تر ز چرخ و ربایندہ تر ز مرگ   از دستِ او بہ دامنِ من چاک بے رفوست

خاکی نہاد و خوئے سپہرِ کہن گرفت   عیّار و بے مدار و کلاں کار و تو بتوست

مشرق خراب و مغرب ازاں بیش تر خراب   عالم تمام مُردہ و بے ذوقِ جستجوست

ساقی بیار بادہ و بزمِ شبانہ ساز
مارا خرابِ یک نگہِ محرمانہ ساز

اقبال اور جدید فکرِ مغرب

بیکن، لاک اور کانٹ

جدید یورپی فکر کی ابتدا بیکن سے ہوتی ہے جس نے استقرائی منطق کی صورت میں جادۂ فلسفہ پر پہلی شمع جلائی۔ یہاں اِس نکتے کو زیرِ بحث لانے سے کہ منطق کا استنباطی پہلو استقرائی پہلو کا تضاد نہیں ہے، بات اصل مقصد سے پرے نکل جائے گی۔ سرِ دست فکر و نظر کے اُس قافلے کا ذکر نامناسب معلوم ہوتا ہے جس کے نقوشِ راہ اقبال کے سامنے موجود تھے۔ بیکن کے بعد آنے والوں مثلاً ڈیکارٹ، اسپینوزا، لیبنز اور اکثر دوسروں نے اسی منطق ہی کو سب کچھ سمجھا۔ اِن تمام فلسفیوں کے نظریات سے اقبال جس حد تک متاثر ہوئے وہ آئینے کی طرح روشن ہے اور کلامِ اقبال کے ہر دَور میں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ "پیامِ مشرق" میں جو "دیوان شاعرِ المانوی گوئٹے" کے جواب میں لکھا گیا "نقشِ فرنگ" کے عنوان سے پورا ایک باب موجود ہے۔ اِس کی پہلی نظم "پیام" میں اقبال کہتے ہیں:

ازمن اے بادِ صبا گوئے بہ دانائے فرنگ — عقل تا بال کشودہ است گرفتار تر است

برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند — عشق از عقل فسوں پیشہ جگردار تر است

عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری　　　عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تر است

وہ جو اقبال نے ۱۹۲۸ء میں لکھا تھا کہ ہمارے سامنے واحد راستہ یہی ہے کہ ہم علومِ جدید کی جانب ایک مؤدبانہ اور آزادانہ رویّہ اختیار کریں اس کی ایک روشن مثال یہ نظم ہے منطق ہو یا دلیل، حجّت ہو یا علّت ان کا ذکر ان الفاظ میں کرنے کے بعد

حکمت و فلسفہ کارے است کہ پایانش نیست
سیلی عشق و محبّت بہ دبستانش نیست

اقبال عقل کے اُن کمالات کا ذکر بھی ضروری سمجھتے ہیں جن کی بہ دولت یورپ کا چہرہ چمک رہا ہے: ع

"کیمیا سازیِ او ریگِ رواں را زر کرد!"

صرف ایک خوب صورت مصرع ہی نہیں ہے بلکہ اس اندازِ فکر کا ایک فن کارانہ بیان ہے کہ کہیں ہم یورپی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام نہ رہ جائیں" عقل کی اس کیمیا سازی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ

بر دلِ سوختہ اکسیرِ محبّت کم زد!

اور اقبال نے اسی دوسرے پہلو سے انسان کے دل و دماغ کو بچانے کی کوشش کی ہے۔

بیکن کے بعد ڈیکارٹ، اسپینوزا، لیبنز اور اکثر دوسرے فلسفی اپنے نہاں خانۂ افکار میں براہین کی شمعیں جلاتے رہے۔ زندگی کے تجربے، قلبی واردات اور وجدان کے لیے اُن نگارخانوں میں کوئی جگہ نہ تھی۔ اُن کی آواز بڑی حد تک افلاطون کی صدائے بازگشت تھی۔ اقبال نے جن کی حیثیت ہمارے ادب میں عشق اور وجدان کے پیغمبر کی ہے۔ اپنے کلام میں براہین کی اہمیت سے کبھی انکار نہیں کیا لیکن ساتھ ہی ساتھ اسے انسان کی منتہائے مقصود بھی قرار نہیں دیا۔ یوں تو عقل کی محدود پرواز کا ذکر کلامِ اقبال میں قدم قدم پر آیا ہے۔ مثلاً

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا　　　اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

لہ یہ کتاب Reconstruction of Religious Thought in Islam
۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی لیکن جن لیکچروں پر یہ کتاب مشتمل ہے وہ علامہ نے ۱۹۲۸ء میں مدراس میں دیے تھے۔

جس نے سُورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا | زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے | ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

"لیکن گلشنِ رازِ جدید" میں ہمیں بیکن کا خاص طور سے ذکر نظر آتا ہے جہاں اقبال نے عقل کے کارناموں کے ساتھ عقل کی مجبوریوں پر بھی روشنی ڈالی ہے:

زمانے با ارسطو آشنا باش | دمے با سازِ بیکن ہم نوا باش
ولیکن از مقامِ شاں گزر کن | مشو گم اندریں منزل سفر کن
بہ آں عقلے کہ داند بیش و کم را | شناسد اندرونِ کان و یم را
جہانِ چند و چوں زیرِ نگیں کن | بہ گردوں ماہ و پرویں را مکیں کن
ولیکن حکمتِ دیگر بیاموز | رہاں خود را ازیں مکرِ شب و روز

یہی وہ حکمتِ دیگر ہے جس میں "تجلیاتِ کلیم" بھی نہاں ہیں اور "مشاہداتِ حکیم" بھی ورنہ خرد کے حدود اقبال کے نزدیک وہی ہیں جو اس رباعی[1] میں بیان کیے گئے ہیں:

خرد سے راہرو روشن بصر ہے | خرد کیا ہے چراغِ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا | چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

یورپ میں دلائل و براہین کے اس دور کے بعد لاک کا زمانہ آیا۔ لاک نے مادّے کو مختارِ کل قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک لاک کا نظریہ ایک لالۂ تہی جام ہے۔ برکلے نے مادّے کو نفس ہی کی ایک دوسری صورت کہا۔ اس کے نزدیک کائنات کی حقیقت یہی جوہر ہے۔ مادّہ بھی اسی کی ایک شکل ہے۔ ہیوم نے نفس کی اہمیت سے قطعی انکار کیا اور اس نظریے کے ساتھ

---

[1] بعض حضرات اس صنفِ سخن کو رباعی نہیں مانتے۔ اسے قطعہ کہتے ہیں لیکن اکثر اساتذہ کی تقلید میں جو اسے بحرِ ہزج ہی کے ایک زحاف کی وجہ سے رباعی کہتے ہیں، میں بھی اسے رباعی ہی مانتا ہوں۔ (علامہ اقبال نے بھی اس صنفِ سخن کو رباعی ہی کہا ہے ...... جناب محمد حسن خاں کے نام ایک خط میں)

یورپی فلسفہ ایک ایسے مقام پر آگیا جس کے سامنے مسدود راستوں کے سوا اور کچھ نہ تھا۔

کانٹ[1] کے فکر و نظر نے اس جمود کی گرہ کشائی کی۔ کانٹ عصرِ حاضر کا پہلا بڑا فلسفی ہے، جس کے قد و قامت پر سقراط، افلاطون اور ارسطو کے قد و قامت کا گمان ہوتا ہے۔ اُس نے لاک اور فلسفے کے انگریزی اسکول کے اس نظریے کا انتقادی تجزیہ کیا اور اس کی تغلیط کی کہ قوت مدرکہ ہی تمام علوم کی بنیاد ہے۔ ہیوم اس خیال میں تھا کہ اس نے رُوح کے وجود سے انکار کو پایۂ ثبوت تک پہنچا دیا ہے اور اس نظریے کی بنیادیں پختہ کر دی ہیں کہ ہمارے حواس ہی تمام علوم کی بنیادیں ہیں۔ کانٹ نے اسے خشتِ اوّل کی کجی قرار دیا اور کہا کہ یہ ضروری نہیں کہ مطلق اور قائم بالذّات حقیقت کا عرفان ہمیں سائنسی (علمی) تجربے یا حواس کی مدد سے حاصل ہو۔ حقیقت ہر حال میں حقیقت رہے گی خواہ ہمارا ادراک وہاں تک پہنچ سکے یا نہ پہنچ سکے۔ کانٹ کے نزدیک انسان کا نفس کوئی کوری مومی تختی نہیں ہے جس پر انسان کا حواس یا سائنسی (علمی) تجربہ جو چاہے لکھتا چلا جائے۔ نہ ہی یہ ذہنی کیفیات کے ایک سلسلے کا منتزع یا مجرّد نام ہے بلکہ شخصیت کا ایک ایسا فعّال حصّہ ہے جو احساس کو افکار میں تبدیل کرتا ہے۔ ان میں ایک ربط پیدا کرتا ہے اور مختلف تجربوں کو ایک تسلسلِ خیال کی صورت دیتا ہے۔ انسان کانٹ کے نزدیک کسی مقصد کا ذریعہ بن کر دنیا میں نہیں آیا بلکہ خود مقصود کل ہے اور اسی لیے اشرف المخلوق ہے۔

اقبال نے شروع میں کانٹ کے اس نظریے کو جس طرح قبول کیا اس کی نمایاں تصویر "پیامِ مشرق" میں موجود ہے۔ لاک کا نظریہ بیان کرتے وقت جہاں اقبال نے یہ کہا تھا:

ساغرش را سحر از بادۂ خورشید افروخت
ورنہ در محفلِ گل لالہ تہی جام آمد[2]

---

[1] امینوئل کانٹ، جرمن فلسفی (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) ڈاکٹر سیّد عابد حسین نے کانٹ کی معرکہ آرا تصنیف Critique of Pure Reason. کا ترجمہ اُردو میں "تنقید عقلِ محض" کے نام سے کیا ہے۔

[2] ساغر یا جام کنایہ ہے ذہنِ انسانی (mind) سے۔ سحر کنایہ ہے حواس خمسہ سے (باقی اگلے صفحہ پر)

وہاں اُسی دور میں کانٹ کے نظریے کو اِن الفاظ میں بیان کیا :

فطرتش ذوقِ مے آئینہ فامے آورد
از شبستانِ ازل کوکبِ جامے آورد[1]

کانٹ کی تصنیف "تنقیدِ عقلِ محض" کا ذکر کرتے ہوئے اقبال "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں لکھتے ہیں :

"اُس کی تصنیف "تنقیدِ عقلِ محض" نے پروازِ دلیل کی محدودیت کو بخوبی واضح کیا ہے اور استدلال پسندوں کے سارے کام کو ملیامیٹ کر دیا ہے ۔ اِسے (کانٹ کو) صحیح طور پر خدا کی طرف سے ملک کو بہترین تحفہ کہا گیا ہے ۔"

کانٹ کے اس نظریے کے ساتھ کہ خودی کی بنیاد یقین ہے نہ کہ برہان اور علوم باطنی کی کنجی باطنی تجربہ ہے نہ کہ علمی تجربہ اقبال کلّی طور پر متفق ہیں ۔ لیکن اس حقیقت کو بھی ہمیں فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ رومی کانٹ کی پیدائش سے سینکڑوں سال پہلے کہہ چکے تھے ۔

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

یہاں کانٹ اور اقبال کا تقابلی مطالعہ مقصود نہیں لیکن یہ کہنا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اقبال کانٹ کے ساتھ بہت دور تک نہیں چلتے ۔ کانٹ کی نظر میں انسان کی مختاری اور حیاتِ ابدی نظامِ کائنات کے انصاف کی دلیلیں ہیں لیکن اقبال کے نزدیک یہ دونوں انسان کی اپنی جہد کے انعامات ہیں ۔ کانٹ فرد کو واجب الوجود قرار دیتا ہے ۔ اقبال فرد کی جہد میں تپی ہوئی

(پچھلے صفحہ کا بقیہ) بادۂ خورشید کنایہ ہے ان مشاہدات یا تجارب سے جو بذریعہ حواسِ خمسہ حاصل ہوتے ہیں ۔ محفلِ گل کنایہ ہے کائنات سے ۔ لالہ کنایہ ہے انسان سے ۔ تہی جام کنایہ ہے اس نقطے سے کہ انسان جب دنیا میں آتا ہے تو اس کا ذہن لوحِ سادہ کی طرح سے صاف ہوتا ہے ۔ (یوسف سلیم چشتی)

[1] ذوقِ مے آئینہ فام کنایہ ہے جذبۂ تحقیقِ حق یا جذبۂ خدا پرستی سے ۔ کوکبِ جام کنایہ ہے ضمیر کی آواز یا حاسۂ اخلاقی سے ۔ (یوسف سلیم چشتی)

شخصیت کو۔ اقبال کے یہاں شخصیت کا تصوّر اس کے اہم ترین تصوّرات میں سے ہے۔ اصل میں اقبال کا سارا فلسفۂ خودی شخصیت کے ارتقاء کے گرد گھومتا ہے۔

شاخِ نہالِ سدرۂ خار و خسِ چمن مشو
منکرِ او اگر شدی منکرِ خویشتن مشو

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

زہرہ و ماہ و مشتری از تو رقیبِ یک دگر
از پئے یک نگاہِ تو کشمکشِ تجلّیات

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم
بہ ز دیں دارے کہ خفت اندر حرم

تو فرد زندہ تر از مہرِ منیر آمدہ ای
آں چناں زی کہ بہ ہر ذرّہ رسانی پرتو

تو کیستی ز کجائی کہ آسمانِ کبود
ہزار چشم بہ راہِ تو از ستارہ کشود

اور ویسے بھی کانٹ کے نظریات کو اقبال نے جوں کا توں قبول نہیں کیا۔ کانٹ ایک ماہرِ مابعد الطبیعات تھا۔ اقبال کے یہاں مابعد الطبیعاتی افکار اُس کے جہد و عمل کی تعلیم میں ایک ذہنی پس منظر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں بنیادی اہمیت جہد و عمل کی ہے۔ شعرِ اقبال کا طرّۂ امتیاز نظریاتی فلسفہ نہیں بلکہ عملی فلسفہ ہے۔ مثال کے طور پر خودی ہی کو لیجئے اقبال سے قبل خودی

محض ایک فلسفیانہ تصور تھا۔ اقبال نے اس میں عمل کا مفہوم شامل کیا اور ۱۹۱۴ء میں اپنی پہلی تصنیف "اسرار خودی" اسی موضوع پر پیش کی۔

اقبال پر کانٹ کے اثر کا ذکر ختم کرنے سے پہلے اقبال کا یہ شعر پیش کرنا چاہتا ہوں۔

گماں مبر کہ ہمیں خاکداں نشیمن ماست

کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بود است

یہ کہنا تو دشوار ہے کہ یہ شعر کانٹ ہی کے افکار کا پرتو ہے، لیکن کانٹ نے اپنی کتاب "آسمانوں کے مسائل" میں یہ کہا ہے کہ تمام ستارے یا تو آباد رہ چکے ہیں یا ایک نہ ایک دن آباد ہو جائیں گے۔

اقبال اور فشٹے

مطالعۂ کلامِ اقبال کے دوران میں فشٹے[1] کا نام ذرا کم ہی سننے میں آیا ہے لیکن جن فلسفیوں کا اقبال نے خاص طور سے مطالعہ کیا ہے اُن میں فشٹے کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ کانٹ کی تصنیف "تنقیدِ عقلِ محض" کا ذکر اس سے قبل اس مقالے میں آچکا ہے۔ کانٹ نے استدلال اور قوّتِ ارادی کو دو مختلف حقائق قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک خرد اگرچہ دور دور تک پرواز کرنا چاہتی ہے لیکن اپنی مجبوریوں کے باعث اس کی پرواز محدود رہتی ہے۔ اس کے برعکس قوّتِ ارادی کی جدوجہد کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ جہاں تک تلاشِ حق کا تعلق ہے کانٹ نے واضح الفاظ میں قوّتِ ارادی کو استدلال کے مقابلے میں ایک اونچا مقام دیا ہے۔

فشٹے اور کانٹ قریب قریب ہم عصر تھے لیکن کانٹ فکری اعتبار سے فشٹے کا پیش رو تھا

---

[1] Fischte. (۱۸۱۴ - ۱۷۶۲ء) بشیر احمد ڈار نے مطالعۂ کلامِ اقبال کے دوران میں فشٹے کے فلسفے پر تفصیل سے بحث کی ہے اور میں اس سے بڑی حد تک مستفید ہوا ہوں۔ (آزاد)

فشٹے کو کانٹ کے نظریۂ قوّتِ ارادی میں خود آگاہی کا پرتو نظر آیا۔ اسی خود آگاہی کو فشٹے نے مسائلِ حیات کا حل قرار دیا۔

فشٹے کے زمانے میں اسپینوزاؔ[1] کے فلسفے کا طلسم ابھی جرمنی میں باقی تھا۔ وہ اسپینوزا کے نظامِ فکر میں اُس کی منطقی استقامت سے بہت متاثر ہوا۔ اسپینوزا وحدتِ وجود[2] کے نظریے کا حامی تھا۔ چنانچہ وہ تمام عناصر منطقی انداز سے اس کی تشکیل فکر میں موجود تھے جن پر وحدتِ وجود کا نظریہ قائم ہے۔ اس کی نظر میں "خدا ہی سب کچھ ہے اور سبھی کچھ خدا ہے" خدا ہی کا ایک رُوپ ہونے کے باعث عالمِ طبیعی اور انسان دونوں آزادی سے محروم ہیں۔ ہر عمل پر پہلے سے ایک پابندی موجود ہے اور انسان کے لیے کسی قسم کی آزادہ روی کا امکان نہیں ہے۔ فشٹے اس نظریے سے اتنا متاثر ہوا کہ اسے تسلیم کرنے کے سوا اسے کوئی چارہ نظر نہ آیا لیکن یہ نظریہ اس کے احساسات میں ایک مستقل خلش چھوڑ گیا۔ اب اس کے سامنے ہر لمحہ یہ سوال تھا کہ اگر مجھے آزادی حاصل نہیں ہے تو پھر یہ انصاف، اخلاق، سماجی انصاف، محبّت اور دل سوزی کا سارا نظام کیا شے ہے؟ وہ اسی کشمکش

---

[1] اسپینوزا کا نظریۂ حیات اقبال نے افلاطون کے نظریۂ حیات کے تقابل کے طور پر ان اشعار میں بیان کیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے حیات و موت کے بارے میں اپنا نظریہ واضح کیا ہے۔

اسپینوزا:
نظر حیات پہ رکھتا ہے مردِ دانش مند
حیات کیا ہے حضور و سرور و نور و وجود

افلاطون:
نگاہ موت پہ رکھتا ہے مردِ دانش مند
حیات ہے شبِ تاریک میں شرر کی نمود

اقبال:
حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

(ضربِ کلیم)

[2] بالخصوص "ہمہ اوست"۔

سے دوچار تھا کہ اس کی نظر سے کانٹ کی تصنیف "تنقیدِ عقلِ محض" گزری جس کے بارے میں اقبال کی یہ رائے پہلے نقل کی جا چکی ہے کہ اُس نے استدلالیوں کے سارے کام کو نیست و نابود کر دیا۔ اس کتاب میں فشٹے کو اپنی مشکل کا حل نظر آیا اور عالمِ طبیعی کی دنیائے جبر و قدر اور خود آگاہی کے جہانِ آزاد میں اس نے مطابقت کا ایک پہلو ڈھونڈ لیا۔ کانٹ نے اس کتاب میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جبر کے بعد رونما ہونے والے واقعات کے بعد آزاد انفاس کا جہان موجود ہے۔ خرد کا انا اپنی دنیا آپ پیدا کرتا ہے۔[۵] فشٹے کے فلسفہ کا یہ نقطۂ آغاز تھا۔ دوسرے لفظوں میں اسے اسنے یوں بیان کیا کہ جب ہمیشہ میرے دل میں یہ احساس جاگزیں رہتا ہے کہ مجھے ایک فرض ادا کرنا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں ایک مدرک بالحواس منظر سے بالاتر ہوں اور میں ایک فوق الحواس کائنات کا شہری ہوں۔" جنّت کی حدیں موت کے بعد شروع نہیں ہوتیں بلکہ جنّت پہلے ہی سے ہمارا احاطہ کیے ہوئے ہے اور ہر قلبِ انسانی اس کی ضو سے منوّر ہے۔" عالم خارجی نہ انسان کا احاطہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اس پہ جبر روا رکھ سکتا ہے۔ فشٹے کی ابتدائی وارداتِ قلب و نظر سے قطع نظر یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں اقبال اس کے ہم نوا ہیں اور یہی خیالات اقبال کے یہاں ایک ساحرانہ انداز سے ہمارے سامنے آتے ہیں:

سما سکا نہ دو عالم میں مردِ آفاقی
طلسمِ گنبدِ گردوں کو توڑ سکتے ہیں
زجاج کی یہ عمارت ہے سنگِ خارہ نہیں
کب تک رہے محکومیِ انجم میں مری خاک
یا میں نہیں یا گردشِ افلاک نہیں ہے

---

[۵] اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِّ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی
(اقبال)

آں چہ در آدم بہ گنجد عالم است   آں چہ در عالم نہ گنجد آدم است
در شکن آں را کہ ناید سازگار   از ضمیر خود دگر عالم بیار

تقدیر شکن قوّت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی
کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان گم اس میں ہیں آفاق
افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
اُس مرد خدا سے کوئی نسبت نہیں تجھ کو
تو بندۂ آفاق ہے وہ صاحب آفاق
سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا

یہاں افکار انسانی کے بارے میں فشٹے کا نظریہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ فشٹے کے نزدیک ہم اپنے افکار ہی میں محصور ہیں اور جو بھی حقیقت ہمیں نظر آتی ہے یہ ہمارے افکار ہی کا پرتو ہے۔ اس کے اپنے الفاظ میں "میرے جہانِ افکار ہی سے حقیقت کی تخلیق ہوئی ہے۔ اس کے ماورا کچھ بھی نہیں ہے۔" یہاں تک برکلے اور فشٹے دونوں ہم خیال ہیں۔ ان دونوں کی نظر میں عالم خارج اور اس کی صفات ہمارے فکر ہی کا پرتو ہیں لیکن جہاں فشٹے یہ کہتا ہے کہ میں خیالات کی تخلیق کرتا ہوں اور میری دنیائے خیالات حقیقت کی تخلیق کرتی ہے وہاں برکلے یہ کہتا ہے کہ میرے خیالات خدا کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔
اقبال ایک قدم فشٹے اور برکلے کے ساتھ چل کر اپنے لیے نیا رستہ نکالتے ہیں اور کہتے ہیں:

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

(۱۶۹۵ء۔ ۱۷۵۳ء) ؎

وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے
جو ہر نفس سے کرے عمرِ جاوداں پیدا
وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے
نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر

عبد گردد یاوہ در لیل و نہار　　در دلِ خود یاوہ گردد روزگار

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے

اقبال اور شوپن ہائر

فشٹے کے ساتھ ہی ساتھ جرمنی کے جہانِ فکر میں ایک اور عظیم شخصیت نمودار ہوئی اور یہ شخصیت شوپن ہائر (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰ء) کی تھی۔ فشٹے کی طرح شوپن ہائر بھی کانٹ سے متاثر ہوا لیکن اپنے ماحول کی اجتماعی ناکامی اور مایوسی نے اس کی فکر کو قنوطیت کے رستے پر ڈال دیا۔ علامہ اقبال نے اس کا ذکر "پیامِ مشرق" میں جو ان کی ابتدائی تصانیف میں سے ہے۔ اِن اشعار میں کیا ہے۔

مرغے ز آشیانہ بسیرِ چمن پرید
خارے ز شاخِ گل بہ تنِ نازکش خلید

بد گفت فطرتِ چمن روزگار را
از دردِ خویش وہم ز غمِ دیگران تپید

داغے ز خونِ بے گنہے لالہ را شمرد
اندر طلسمِ غنچہ فریبِ بہار دید

گفت اندریں سرا کہ بنایش فتادہ کج
صبحے کجا کہ چرخ در و شام ہا نہ چید

نالید تا بہ حوصلۂ آں نوا طراز
خون گشت نغمہ وز دو چشمش فرو چکید

سوزِ فغانِ او بہ دلِ ہدہدے گرفت
با نوکِ خویش خار ز اندامِ او کشید

گفتش کہ سود خویش زجیب زیاں برآر   گل از شگافِ سینۂ زرِ ناب آفرید

درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی !

خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

(شوپن ہار اور نیٹشا)

اقبال کے سارے کلام کی طرح ان اشعار میں بھی تغزل کی ایک ایسی کیفیت موجود ہے کہ قاری شوپن ہائر کے فلسفۂ حیات پر نظر ڈالے بغیر ہی ان اشعار کی دلکشی میں گم ہو جاتا ہے۔ اگر شوپن ہائر کا نظریۂ حیات[1] بھی سامنے ہو تو ان اشعار کی دل کشی اور فکری عظمت قاری کی نگاہ میں اور بلند ہو جاتی ہے۔

---

[1] شوپن ہائر جس زمانے میں پیدا ہوا وہ جرمنی کے لیے انتہائی مایوسی اور ناکامی کا زمانہ تھا۔ ول ڈیورلن کے الفاظ میں "واٹر لو کی جنگ لڑی جا چکی تھی۔ انقلاب ختم ہو چکا تھا۔ اور "انقلاب کا فرزند" دور سمند میں ایک چٹان پر اپنی زندگی کے دن پورے کر رہا تھا.... کانٹ کا فلسفۂ قوتِ ارادی موت کے سامنے ہار مان چکا تھا"

اس جنگ نے یورپ کے جسم ہی کو نہیں بلکہ اس کی رُوح کو بھی لہولہان کر دیا تھا۔ لاکھوں انسان لقمۂ اجل بن چکے تھے اور لاکھوں ایکڑ سرسبز و شاداب قطعاتِ اراضی بنجر زمینوں میں تبدیل ہو چکے تھے فرانس اور آسٹریا کے صاف ستھرے دیہات ملبے اور غلاظت کے انبار بن چکے تھے۔ اور ان میں بسنے والے کسانوں کا افلاس لفظ و بیان کی حدود سے آگے جا چکا تھا۔

صرف فرانس اور آسٹریا ہی پر کیا موقوف ہے۔ یورپ کا کوئی ملک ایسا نہ تھا جس پر نپولین کی اور اس پر جوابی حملوں نے تباہی کے اثرات نہ چھوڑے ہوں۔ ماسکو ایسا شہر خاک کا ڈھیر بن چکا تھا۔ انگلستان اگرچہ فاتح ملک تھا لیکن وہاں بھی کسان کی حالت تباہ ہو چکی تھی کیونکہ اناج کی قیمت گرتے ہی سارا اقتصادی ڈھانچہ درہم برہم ہو گیا تھا۔ ملک گیر بے اطمینانی میں جو رہی سہی کمی تھی وہ فالتو فوجیوں کی نوکری سے سبک دوشی نے پوری کر دی۔

اس دورِ ابتلا میں آبادی کے ایک چھوٹے سے طبقے نے تو مذہب کے دامن میں پناہ ڈھونڈی لیکن

شوپن ہائر کے بارے میں اقبال کے یہ چند اشعار صرف شوپن ہائر کے نظریے کی تغلیط ہی نہیں بلکہ ساتھ ہی ساتھ اس درد کا جو صرف اُن کے دل میں اوروں کے لیے موجود تھا تعریفی انداز میں اظہار بھی ہیں۔ "از درد خویش و ہم زغمِ دیگراں تپید" کہہ کے اقبال نے شوپن ہائر کی عظمت کا اعتراف کیا ہے کیونکہ دوسروں کے غم میں تڑپنا اقبال کے نزدیک انسان کی خوبیوں میں ایک بڑی خوبی ہے اور اقبال کے یہاں اس خوبی کا ذکر ہمیں اکثر نظر آتا ہے: ۵

(گزشتہ صفحے سے آگے)

قدرے اونچا طبقہ مذہب اور خدا دونوں سے بیزار ہو گیا۔ اسے اس تباہ حال دنیا میں جب زندگی کی ایک رمق بھی نظر نہ آئی تو روحانی بلندی کیا نظر آتی اس طبقے کو تو اس بات کا یقین مشکل ہو گیا کہ جس کرۂ زمین پر اتنی مہیب تباہی آئی ہے اُس کا کوئی خدا بھی ہے اور اگر ہے تو کہاں تک فہیم اور کریم سمجھا جا سکتا ہے۔

دانشوروں اور فلسفیوں کے لیے یہ دَور انتہائی ذہنی کرب کا دَور تھا۔ ان میں سے بعض اس نتیجے پر پہنچے کہ یورپ کی یہ افراتفری اور درہمی برہمی کائنات کے عدمِ نظام ہی کی دلیل ہے۔ نہ تو اس کائنات میں کوئی ربّانی نظام ہے نہ ہی کسی قسم کی روحانی مسرّت کی اُمید ہے۔ خدا اگر کوئی ہے تو بے بصر ہے اور روئے زمین پر ابلیسی طاقتوں نے اپنا سایہ ڈال رکھا ہے۔ شوپن ہائر انہی دانشوروں میں شامل تھا جو اس انداز سے سوچ رہے تھے۔

یہ تو تھے سیاسی اور سماجی حالات جو شوپن ہائر کے فکر و نظر اثر انداز ہوئے۔ ذرا ایک نظر ذاتی اور خانگی حالات پر بھی ڈالیے۔ شوپن ہائر سترہ برس کا تھا کہ اس کے باپ نے جو اپنے علاقے کا ایک نامور تاجر ہونے کے ساتھ ہی ساتھ اپنی تیز مزاجی اور آزادہ روی کے لیے مشہور تھا خودکشی کر لی۔ شوپن ہائر کا کہنا ہے کہ انسان سرشت اور قوّتِ ارادی باپ سے ورثے میں لیتا ہے اور فہم و فراست ماں سے۔ شوپن ہائر کی ماں اپنے دور کی ایک ممتاز ناول نگار تھی۔ اس کا مزاج ادیبانہ اور شاعرانہ تھا اور وہ اپنے تاجر شوہر کی غیر شاعرانہ افتادِ طبع سے بیزار تھی۔ چنانچہ شوہر کی موت کے بعد اس نے آزادانہ معاشقے شروع کیے اور وائمر (ویمر) کا رُخ کیا جہاں کی فضا اس قسم کی زندگی بسر کرنے کے لیے خاصی سازگار

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

(گزشتہ صفحہ سے آگے)

تھی۔ شوپن ہائر کو اپنی ماں کے اطوار ایک آنکھ نہ بھاتے تھے چنانچہ دونوں میں جھگڑے شروع ہو گئے۔ ماں کے خلاف نفرت کا یہی جذبہ بالآخر شوپن ہائر کے فلسفے کا وہ حصہ بنا جو عورت سے متعلق ہے۔ ایک بار اس کی ماں نے لکھا:

"تم ایک ناقابل برداشت آدمی ہو اور محض عذاب ہو۔ تمہارے ساتھ رہنا انتہائی مشکل کام ہے۔ تمہاری تمام اچھائیوں پر تمہاری خود بینی اور خود رائی نے پردہ ڈال رکھا ہے محض تمہاری اس عادت کی وجہ سے کہ تم ہر وقت دوسروں کی عیب جوئی اور نکتہ چینی میں مصروف رہتے ہو تمہاری اچھائیاں بے کار ہو کے رہ گئی ہیں۔"

انجام کار اس ناچاقی نے دونوں کو ایک دوسرے سے الگ ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ اس علیحدگی کے بعد شوپن ہائر ماں کے گھر دعوتوں میں ایک مہمان کی حیثیت سے آتا رہا۔ ان دعوتوں میں یہ ایک دوسرے کے ساتھ اجنبی کی طرح ملتے تھے اور بات چیت میں کوئی تلخی نہیں ہوتی تھی کیونکہ تلخی کی ساری بنیاد ماں بیٹے کا رشتہ تھا اور جب وہ رشتہ ٹوٹ گیا تو تلخی بھی جاتی رہی۔

اس سلسلے میں ایک روایت یہ ہے کہ گوئٹے شوپن ہائر کی ماں کے مداحوں میں تھا اور جب بھی اس سے ملنے کے لیے آتا تھا یہی کہتا تھا کہ تمہارا بیٹا ایک دن بڑا نام پائے گا۔ شوپن ہائر کی ماں یہ سننے کی تاب نہ لاسکتی تھی۔ وہ یہ گوارا ہی نہ کر سکتی تھی کہ ایک ہی گھر میں دو نابغے پیدا ہو جائیں۔ ایک دن ان دونوں کے درمیان کسی بات پر جھگڑا بڑھ گیا اور ماں نے بیٹے کو سیڑھیوں سے نیچے دھکیل دیا۔ بیٹے نے چوٹ کھانے کے بعد انتہائی غصے کے عالم میں ماں کو جتایا کہ آئندہ نسلوں تک تمہارا ذکر صرف میری بدولت ہی پہنچے گا۔ اس واقعے کے فوراً بعد شوپن ہائر نے وائمر کو خیرباد کہا اور اگرچہ اس کی ماں اور چوبیس سال تک زندہ رہی لیکن وہ دوبارہ اس سے ملنے نہیں گیا۔ ایسی ہی ایک مثال ہمیں انگریزی ادب میں بھی نظر آتی ہے اور وہ مثال بائرن کی ہے۔ بائرن بھی صرف ماں کی محبت سے

رُلاتا ہے ترا نظارہ اسے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

ہویدا آج اپنے زخمِ پنہاں کرکے چھوڑوں گا | لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کرکے چھوڑوں گا
مجھے اے ہم نشیں رہنے دے شغلِ سینہ کاوی میں | کہ میں داغِ محبت کو نمایاں کرکے چھوڑوں گا

(گزشتہ صفحہ سے آگے)

ہی محروم نہیں رہا بلکہ اس نے بھی ماں سے نفرت کے دامن میں پرورش پائی۔ ایسی شخصیتوں سے یہ توقع کرنا کہ یہ عورتوں کے بارے میں اچھی رائے رکھیں گی ایک خیال خام ہے)

تو یہ تھے وہ حالات جن میں شوپن ہائر کے بچپن اور جوانی نے پرورش پائی۔ اس نے خدا کو بے بصر اور دنیا کو برا کہا۔ دلگیری، حزن، خشک مزاجی، چڑچڑاپن اور نوعِ انسان کی نیکیوں سے انکار اس کا مقدر ہوگیا۔ اس کے دل و دماغ پر عجیب قسم کے خوف اور وہم مسلط ہوگئے۔ وہ اپنا پائپ ہمیشہ مقفل رکھتا تھا۔ اس اندیشے سے کہ کہیں نائی اس کے گلے پر استرا نہ چلا دے۔ اس نے کبھی نائی سے حجامت نہیں بنوائی۔ ہر رات وہ ایک بھرا ہوا پستول اپنے تکیے کے نیچے رکھ کے سوتا تھا۔ آج اس کی کتاب "کائنات بطور قوتِ ارادی و تصور" فلسفے کا ایک شاہکار تسلیم کی جاتی ہے۔ اور جب اس نے اس کا مسودہ ناشر کے سپرد کیا تو یہی کہا کہ یہ کتاب کوئی پرانے افکار کی صدائے بازگشت نہیں ہے بلکہ طبع زاد خیالات پر مشتمل ایک منضبط سلسلۂ فکر ہے۔ میری یہ کتاب جو صاف، سلیس اور قابلِ فہم عبارت میں لکھی ہے ایک پرتاثیر کتاب ہے جو حسنِ بیان اور حسنِ معانی سے لبریز ہے۔" یہ ایک ایسی کتاب ہے جو آگے چل کے سینکڑوں دوسری کتابوں کے لیے خیالات کا مخزن اور سرچشمہ ثابت ہوگی گویا بقول میر انیس : ؎

لگا رہا ہوں مضامینِ نو کے پھر انبار
خبر کرو مرے خرمن کے خوشہ چینوں کو!

مصنف تو اپنی کتاب کے بارے میں ان خیالات میں مبتلا تھا۔ لیکن ہوا یوں کہ جب یہ کتاب چھپی تو کسی نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ سولہ سال بعد جب شوپن ہائر نے ناشر سے کتاب کی فروخت

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

ہو مرا کام غریبوں کی حمایت کرنا — دردمندوں سے ضعیفوں سے محبّت کرنا
ہیں لوگ وہی جہاں میں اچھے — آتے ہیں جو کام دوسروں کے

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی

(گزشتہ صفحے سے آگے)
کے بارے میں دریافت کیا تو ناشر نے بتایا کہ بیشتر جلدیں ردی کے بھاؤ فروخت کی جا چکی ہیں۔
یہ داستان صرف اس لیے نہیں سنائی گئی کہ

"لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم"

بلکہ اس سے اقبال اور شوپن ہائر کے ذہنی رشتے پر بھی روشنی ڈالنا مقصود تھا اور ان اشعار کے پس منظر کو سامنے لانا بھی پیشِ نظر تھا جو شوپن ہائر کے بارے میں انھوں نے کہے ہیں اور جو اوپر نقل کیے جا چکے ہیں۔ شوپن ہائر کے فلسفۂ حیات کو اقبال نے پانچ اشعار میں جس جاذبیت کے ساتھ بیان کیا ہے اس کی مثال اردو اور فارسی ادب میں شاید ہی مل سکے اور پھر دو شعر میں نیٹشے کا فلسفۂ حیات بیان کر کے اس کے مرض کا علاج بھی پیش کر دیا ہے۔ ؎

گفتش کہ سود خویش زجیب زیاں برآر — گل از شگافِ سینہ زرِ ناب آفرید
درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی
خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

اصل میں یہ اقبال کا اپنا فلسفۂ حیات ہے جو اقبال نے جا بجا اپنے کلام میں پیش کیا ہے مثلاً

اگر خواہی حیات اندر خطر زی
بہ کیش زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است
سفر بکعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است

اس کے ساتھ ہی اقبال نے شوپن ہائر کے اکثر نظریات کو اپنا کر انھیں اُردو اور فارسی شاعری کا سحر انگیز جزو بنایا ہے۔ مثلاً شوپن ہائر کی جس کتاب[1] کا ذکر اوپر آیا ہے وہ اس فقرے سے شروع ہوتی ہے "یہ عالمِ خارجی میرے ہی خیال کا پرتو ہے"۔ اقبال کہتے ہیں:

"ایں جہاں چیست صنم خانۂ افکارِ من است"

شوپن ہائر کا یہ نظریہ بھی کہ آرزو کی تکمیل ہی آرزو کی موت ہے۔ اور کسی مقصد کے لیے اُس کے حصول سے زیادہ کوئی چیز مہلک نہیں۔ اقبال کے یہاں کئی طرح سے بیان ہوا ہے:

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی ‏ ‏ اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

زندگی در جستجو پوشیدہ است ‏ ‏ اصلِ او در آرزو پوشیدہ است

آرزو را در دلِ خود زندہ دار ‏ ‏ تا نہ گردد مشتِ خاکِ تو مزار

از تمنا رقصِ دل در سینہ ہا ‏ ‏ سینہ ہا از تابِ اُو آئینہ ہا

دل ز سوزِ آرزو گیرد حیات ‏ ‏ غیرِ حق میرد چو او گیرد حیات

چوں ز تخلیقِ تمنا باز ماند ‏ ‏ شہپرش بشکست و از پرواز ماند

اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز ‏ ‏ از شرابِ مقصدے مستانہ خیز

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

شوپن ہائر پہلا فلسفی تھا جس نے دوسرے فنونِ لطیفہ میں موسیقی کا مقام متعین کیا۔ اور اس کی اہمیت واضح اور غیر مبہم الفاظ میں بیان کی۔ اقبال غلاموں کے فنونِ لطیفہ کے بیان میں موسیقی کا ذکر ان الفاظ میں کرنے کے بعد

نغمۂ او خالی از نارِ حیات ‏ ‏ ہمچو سیلِ افتد بہ دیوارِ حیات

از نئے او آشکارا رازِ او ‏ ‏ مرگِ یک شہر است اندر سازِ او

جب یہ بتاتے ہیں کہ نغمے کو کن خاصیتوں سے مملو ہونا چاہیے تو کہتے ہیں:

---

[1] کائنات بطور قوّتِ ارادی و تصوّر

نغمہ باید تند رو مانندِ سیل | تا برد از دل غماں را خیل خیل
نغمہ می باید جنوں پرور دۂ | آتشے در خونِ دل حل کردۂ
از نمِ او شعلہ پروردن تواں | خامشی را جزوِ او کردن تواں
می شناسی در سرور است آں مقام | "کاندرو بے حرف می روید کلام"
نغمہ روشن چراغِ فطرت است | معنی او نقش بند صورت است

لیکن جیسا کہ اس مقالے کے شروع میں کہا گیا ہے کہ کسی کے افکار کو جوں کا توں قبول کر لینا دوسری بات ہے اور متاثر ہونا اور بات۔ اقبال اپنے پیش رو اور اپنے ہم عصر مفکرین سے متاثر ضرور ہیں لیکن ان کی فکر نے اپنے لیے ہمیشہ نئے جادے تراشے ہیں[۱]۔ شوپن ہائر نے موت کی بڑی بھیانک تصویر کھینچی ہے اور اسے زندگی کے جرم کے لیے پھانسی کا نام دیا ہے لیکن اقبال کی نظر میں موت مقاماتِ انسانی میں سے ایک مقام ہے:

نشانِ مردِ مومن با تو گویم | چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمانِ غیور
موت کیا ہے فقط اک عالمِ معنی کا سفر

پوشیدہ ہے کافر کی نظر سے ملک الموت | لیکن نہیں پوشیدہ مسلماں کی نظر سے

بندۂ حق ضیغم و آہوست مرگ | یک مقام از صد مقامِ اوست مرگ
می فتد بر مرگ آں مردِ تمام | مثلِ شاہینے کہ افتد بر حمام

تو گویا موت کے بارے میں شوپن ہائر کے نظریے سے اقبال کا نظریہ کوئی مطابقت نہیں رکھتا بلکہ اقبال ہر اعتبار سے اس نظریے کی تغلیط کرتے ہیں۔ شوپن ہائر کا خیال ہے کہ چونکہ آدمی کی عقل و خرد جنسی محرکات سے مغلوب ہے اس لیے اسے عورت میں دل کشی نظر آتی ہے۔ ورنہ دراصل عورت کو خوب صورت کہنے کی بجائے اسے بدصورت صنف کہنا

---

[۱] تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش | براہِ دیگراں رفتن عذاب است
گر از دستِ تو کارِ نادر آید | گناہے ہم اگر باشد ثواب است
(پیامِ مشرق)

چاہیے۔ عورتوں میں یہ صلاحیت ہی ہے کہ وہ نغمہ، شاعری یا فنونِ لطیفہ کی کسی اور صنف سے متاثر ہوسکیں۔ اگر وہ ان فنون کے ساتھ کسی قسم کی دلچسپی کا اظہار کرتی ہیں تو یہ صرف دکھاوا ہے اور اس سے ان کا مقصد محض مرد کا دل جیتنے کی کوشش کرنا ہے۔ آج تک کوئی عورت خواہ شعوری اعتبار سے اسے کتنا ہی امتیاز کیوں نہ حاصل رہا ہو صفِ اوّل کا طبع زاد فن پارہ پیش نہیں کرسکی۔ نہ ہی زندگی کے کسی اور شعبے میں اُس نے کوئی مستقل نوعیت کا کارنامہ انجام دیا ہے۔

عورت کے بارے میں شوپن ہائر کے نظریے کا کھوکھلا پن کسی تبصرے کا محتاج نہیں۔ اقبال نے عورت کے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے اسے ہم ہر اعتبار سے پسند کریں یا نہ کریں وہ شوپن ہائر کے نظریے کے مقابلے میں کہیں زیادہ ترقی پسندانہ اور صحت مند نظریہ ہے:

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُرِ مکنوں!
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

اقبال اور کارل مارکس

شوپن ہائر (۱۷۸۸-۱۸۶۰ء) کے افکار مغرب کی دنیائے فلسفہ میں پوری شدت سے گونج رہے تھے کہ دنیائے سیاست میں ایک نئی فلسفیانہ آواز بلند ہوئی۔ یہ کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳ء) کی آواز تھی[1]۔ ایک فلسفی تو محض افراد کے دل و دماغ ہی کو متاثر کرتا ہے لیکن ایک

---

[1] کارل مارکس ۵ مئی ۱۸۱۸ء کو جرمنی (رائنش پرشیا) کے شہر ٹریوس میں پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایک یہودی وکیل تھا جو ۱۸۲۴ء میں مارٹن لوتھر کی تعلیمات کے زیر اثر پروٹسٹنٹ بن چکا تھا۔ کارل مارکس کا خاندان ایک خوش حال اور مہذب خاندان تھا اور انقلاب کے اثرات اس خاندان میں دور دور تک نظر نہ آتے تھے۔ ٹریوس سے بی۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد مارکس پہلے بون اور پھر برلن یونیورسٹی میں داخل ہو گیا۔ جہاں اُس نے فقہ، تاریخ اور فلسفے کا مطالعہ کیا۔ ۱۸۴۱ء میں فارغ التحصیل ہو کر اس نے اپی کیورس کے فلسفے پر اپنا مقالہ ڈاکٹریٹ کے لیے پیش کیا۔ تعلیم کے اِن مرحلوں سے فارغ ہو کے مارکس پھر بون آیا۔ اب اس کا ارادہ بون ہی میں لیکچرر بننے کا تھا لیکن اُسے اِس ارادے (باقی اگلے صفحے پر)

سیاسی فلسفی سماجی اور معاشی نظام کو بدل کر رکھ دیتا ہے ۔ یوں تو افلاطون اور ارسطو بھی

(پچھلے صفحے سے آگے) میں کامیابی حاصل نہ ہو سکی ۔

اگلے برس وہ کولون کے انقلابی اخبار رائنش گزٹ کا ایڈیٹر مقرر ہوا ۔ مارکس کی زیرِ ادارت اس اخبار کا انقلابی پہلو اور زیادہ اُجاگر ہوتا چلا گیا ۔ حکومت نے پہلے تو اخبار پر سنسر کی قیود عائد کیں لیکن بعد میں اُنھیں ناکافی سمجھ کر پوری طرح اخبار کو اپنے عتاب کے شکنجے میں کس لیا ۔ مارکس نے مستعفی ہو کر اخبار کو بچانے کی کوشش کی لیکن اُسے کامیابی نہ ہوئی اور اخبار نے ناموافق حالات کی تاب نہ لاکر ۱۸۴۳ء میں دم توڑ دیا ۔

اسی سال مارکس نے اپنے بچپن کی ایک دوست جینی وان ویسٹ فیلن نامی لڑکی سے شادی کی ۔ یہ لڑکی جرمنی کے ایک رجعت پسند گھرانے سے تعلق رکھتی تھی ۔ اس کا بھائی اس زمانے میں پرشیا کا وزیرِ داخلہ تھا ۔

شادی کے فوراً بعد مارکس نے پیرس کا رُخ کیا اور وہاں سے ایک ریڈیکل میگزین جاری کیا ۔ اُس کا ارادہ تھا کہ اس میگزین کو چوری چھپے جرمنی میں تقسیم کیا جاتے ۔ لیکن اس مقصد میں اسے کامیابی حاصل نہ ہو سکی اور ایک شمارے کے بعد ہی میگزین بند ہو گیا ۔

پیرس میں قیام کے دوران میں کارل مارکس کی علمی سرگرمیوں کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا ۔ اُس نے اپنے خیالات کی نشر و اشاعت کے لیے متعدد کتابیں لکھیں اور یہیں اینگلز کے ساتھ اس کی دوستی کی بنیاد پڑی ۔ اگلے برس پرشین گورنمنٹ کے مطالبے پر مارکس کو پیرس سے شہر بدر کر دیا گیا ۔ اس پر الزام یہ تھا کہ وہ ایک خطرناک انقلابی ہے ۔ پیرس سے اس نے برسیلز کا رُخ کیا ۔ ۱۸۴۷ء میں مارکس اور اینگلز دونوں کمیونسٹ لیگ نامی ایک خفیہ پراپیگنڈا سوسائٹی کے ممبر بن گئے اور اس لیگ کی دوسری کانگریس میں جس کا اجلاس اسی سال لندن میں منعقد ہوا انھوں نے نمایاں حصہ لیا ۔ یہیں ان دونوں نے مل کر کمیونسٹ مینی فیسٹو بنایا جس پر آگے چل کے کمیونسٹ سوسائٹی کی بنیادیں قائم ہوئیں ۔

جب فروری ۱۸۴۸ء میں انقلاب برپا ہوا تو مارکس کو بلجیم سے نکل جانے کا حکم ملا ۔ وہاں سے پیرس آیا اور پیرس سے پھر عازمِ جرمنی ہوا ۔ وہاں ایک برس تک پھر اس نے اخبار نکالا ۔ اس اخبار کی تحریریں پھر

جن کا ذکر اِس کتاب کے اوّلین صفحات میں آیا ہے سیاسی فلسفی تھے اور ہیگل، لاک اور مل بھی لیکن دنیا کی سیاست پر جس طرح مارکس کے خیالات اثر انداز ہوئے اس کی مثال تاریخِ عالم میں ملنا دشوار ہے۔

(پچھلے صفحے سے آگے) رنگ لائیں۔ پہلے تو مارکس کے خلاف عدالتی کارروائی ہوئی۔ جب اس سے اس کا کچھ نہ بگڑا تو اُسے پھر جرمنی سے نکال باہر کیا گیا۔ جرمنی سے نکل کے وہ پھر پیرس میں آیا اور وہاں سے اس نے لندن کا رُخ کیا جہاں وہ اپنے انتقال کے وقت تک رہا۔

مارکس کی جلاوطنی کا دور مصائب کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے۔ اس کی ساری زندگی صرف در بدر پھرتے ہی نہیں گزری بلکہ انتہائی مفلسی کے عالم میں بسر ہوئی۔ اگر اینگلز وقتاً فوقتاً اس کی مالی امداد نہ کرتا تو اس کی تصنیف "سرمایہ" کے مکمل ہونے کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ سرمایہ تو ایک طرف رہی خود اس کی زندگی انتہائی ناکامیوں کا شکار ہو کے رہ جاتی۔

قیامِ لندن کے دوران ہی میں مارکس نے اپنے رفقاء کے ساتھ مل کر مشہورِ عالم پہلی انٹرنیشنل کی بنیاد ڈالی۔ مارکس اس انٹرنیشنل کی رُوحِ رواں تھا۔ اِس انٹرنیشنل کا پہلا خطبہ، متعدد رزولیوشن، اعلانات اور مینی فیسٹو مارکس ہی کے قلم مرہونِ منت ہیں۔ اُس نے متعدد ممالک کی مزدور تحریکوں کو ایک لڑی میں پرو دیا۔ اور ان تمام ممالک میں پرولتاری جدوجہد کا ایک طریق کار وضع کیا۔ ۱۸۷۱ء میں پیرس کمیون کی ناکامی کے بعد یورپ میں انٹرنیشنل کا زندہ رہنا ناممکن ہو گیا۔ چنانچہ مارکس نے اس کی جنرل کونسل کو نیویارک میں منتقل کر دیا۔

اس وقت تک پہلی انٹرنیشنل اپنا تاریخی رول ادا کر چکی تھی۔ دنیا کے ہر ملک میں مزدور تحریک شروع ہو چکی تھی اور اکثر ملکوں میں سوشلسٹ پارٹیاں یا مزدور جماعتیں معرضِ وجود میں آ چکی تھیں۔

انٹرنیشنل کے قیام اور اس کی کامیابی کے لیے اور اپنے خیالات کو تحریری صورت میں پیش کرنے کے لیے مارکس کو جو دماغی اور جسمانی محنت کرنا پڑی اُس سے اس کی صحت بُری طرح متاثر ہوئی۔ "سرمایہ" کی تکمیل کا کام اس کے علاوہ تھا۔ جس کے لیے اُسے دور دراز گوشے گوشے سے نیا مواد ہی جمع نہیں کرنا پڑا بلکہ متعدد زبانیں جن میں روسی بھی شامل تھی سیکھنا پڑیں۔ یہ تمام محنت اُس کے لیے جان لیوا ثابت ہوئی اور بالآخر ۱۴ مارچ ۱۸۸۳ء

اقبال نے مارکسزم کا اثر قبول کیا یا نہیں اور اگر کیا تو وہ اثر کیا ہے اور کس حد تک ہے ایک انتہائی مشکل سوال ہے۔ ہمارے اکثر نقادوں نے اس مسئلے کو انتہائی آسان بنا کے پیش کیا ہے۔ مثلاً ڈاکٹر اعجاز حسین لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں غالباً اُردو زبان نے سب زبانوں سے پہلے آگے بڑھ کر انقلابِ روس کا خیر مقدم کیا۔ چنانچہ اقبال نے خاص مسرّت کے ساتھ اعلان کیا۔

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا!
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

اور ساقی نامے میں انتہائی مسرّت کے ساتھ عوام الناس کو یہ کہہ کر مبارک باد دی۔

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا

سرور صاحب نے اِس مسئلے پر مقابلتاً احتیاط سے قلم اُٹھایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اقبال سرمایہ داری کے خلاف ہیں۔ اُردو شاعری میں سب سے پہلے انھوں نے مزدوروں کی حمایت میں آواز بلند کی۔ مارکس کی وہ بڑی حمایت کرتے ہیں مگر ایک تو وہ اشتراکیت کی انتہا پسندی کے خلاف ہیں اور زمین کو بجائے زمیندار یا کسان کی ملکیت سمجھنے کے خدا کی ملکیت سمجھتے ہیں۔ دوسرے وہ ان مادی قدروں سے بیزار ہیں جن پر مارکس نے اپنے تصورات کی بنیاد رکھی ہے۔ ورنہ ان کی رُوح اشتراکی ہے[1]۔ وہ اسلامی سوشلسٹ ہیں"

اِن دو معتدر نقادوں کے نظریے کے ساتھ ہی اگر ہم اقبال کی اپنی درج ذیل تحریریں بھی پڑھ لیں تو نظر آئے گا کہ مسئلہ اتنا سلجھا ہوا نہیں ہے جتنا اوپر کے اقتباسات سے ظاہر ہو رہا ہے

(پچھلے صفحے سے آگے) کو جبکہ وہ اپنی آرام کرسی میں محوِ فکر تھا اُس کی رُوحِ عالمِ بالا کو پرواز کر گئی۔

[1] سرور صاحب اس حقیقت کو نہ جانے کیسے فراموش کر گئے ہیں کہ اشتراکیت جب رُوح کی نفی کرتی ہے تو روح اور اشتراکیت میں یہ رشتہ کیونکر ممکن ہے۔

"اسلام ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں بلکہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ ہر دستور العمل جو غیر اسلامی ہو نا معقول و مردود ہے۔"

(مضامین اقبال صفحہ ۱۸۲)

"سوشلزم کے ماننے والے مذہب اور روحانیت کے منکر ہیں۔ یہ لوگ مذہب کو افیون سمجھتے ہیں۔ سب سے پہلے جس شخص نے مذہب کو افیون کہا ہے وہ کارل مارکس تھا۔ میں ایک مسلمان ہوں اور انشاء اللہ مسلمان ہی مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ کی مادی تعبیر قطعاً سراسر غلط ہے۔"

(خواجہ غلام السیدین کے نام خط مورخہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء)

"ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کلیتہً نہیں تو ایک بڑی حد تک دار الاسلام بن جائے لیکن اگر آزادیٔ ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دار الکفر ہے ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدتر بن جائے تو مسلمان ایسی آزادیٔ وطن پر ہزار بار لعنت بھیجتا ہے۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لاٹھیاں کھانا، جیل جانا، گولی کا نشانہ بننا سب کچھ حرام اور قطعی حرام سمجھتا ہوں۔"

(مضامین اقبال صفحہ ۱۹۶)

اِن دو ایک اقتباسات سے اقبال کے نظریۂ وطنیت پر بحث کرنا مقصود نہیں بلکہ صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اقبال کارل مارکس یا سوشلزم کے بارے میں کیا خیال رکھتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ۱۹۲۱ء میں اقبال نے "خضر راہ" کہی تو وہ سرمایہ داری کے مخالف اور مزدور کے حامی کی حیثیت سے ہمارے سامنے آئے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اقبال کارل مارکس کی بڑی حمایت کرتے ہیں اقبال کے افکار کی صحیح ترجمانی نہیں ہے اور پھر اقبال کو اسلامی سوشلسٹ کہنا تو اسلام اور سوشلزم دونوں کو غلط رنگ میں پیش کرنے کی کوشش ہے۔ کیونکہ اقبال ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کہہ چکے ہیں کہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے اور ہیئت

اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کے لیے تیار نہیں۔ دراصل اسلامی سوشلزم کی ترکیب ایک ایسی ترکیب ہے جو کتابوں میں تو موجود ہے لیکن دُنیا کے کسی سیاسی نظام میں اس کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ یہ ترکیب مفہوم سے قطعاً خالی ہے اور اس کا طول و عرض بس اتنا ہے کہ دو متضاد نظاموں میں ایک ایسی مفاہمت کا پہلو لیے ہوئے نظر آتی ہے جو عملی دنیا میں مفقود ہے۔[لہ]

پاکستان کے مشہور قانون داں، اے۔ کے بروہی "اقبالی اجتہاد اور اسلامی سوشلزم کا نظریہ" کے زیرِ عنوان ایک مقالے میں لکھتے ہیں:

"یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ اسلامی سوشلزم اگر ہم اس کے عملی امکانات کو سمجھ لیں ـــ ہمارے تمام دکھوں کا مداوا ہے ـــ جہاں تک میرا تعلق ہے،

لہ مولانا جمال الدین الافغانی (۱۸۳۸ - ۱۸۹۷ء) نے اوّل اوّل اشتراکیت کے تصوّر کو اسلام کے ساتھ وابستہ کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے اس موضوع پر اپنے مقالات میں جو انھوں نے ۱۸۹۲ - ۱۸۹۷ء کے درمیان لکھے بحث کی ہے۔ "مُسلم ورلڈ" ہارٹ فورڈ کنکٹی کٹ (جنوری ۱۹۶۷ء) میں پروفیسر سامی اے ہانا نے "الافغانی ـــ اشتراکیت الاسلام کا پہلا رہنما" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا ہے جس میں البرٹ ہورانی کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ اگرچہ اشتراکیت الاسلام کی ترکیب شبلی شمائل ۱۸۶۰ - ۱۹۱۷ء نے وضع نہیں کی لیکن غالباً وہ پہلا مصنف تھا جس نے عربی زبان و ادب میں اشتراکیت کے مفہوم کو فروغ دیا۔" اس مقالے میں پروفیسر ہانا نے مصطفیٰ السباعی نامی ایک مصنف، کی کتاب "اشتراکیت الاسلام" کا ذکر بھی کیا ہے۔ مقالے کے آخر میں مصنف لکھتے ہیں: "اس امر کی بڑی ضرورت ہے کہ اسلامک سوشلزم کے تصور پر مزید روشنی ڈالی جائے۔ اس موضوع پر جو خیالات آج کل پیش کیے جا رہے ہیں ان کا بظاہر تاریخ سے کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ اِس لیے اِس تصوّر کی صحیح اہمیت کا پتہ نہیں چل رہا۔ اشتراکیت کے موضوع پر مزید تحقیق کی اس لیے بھی ضرورت ہے کہ اس کا عرب تہذیب (اسلامی تہذیب نہیں) کے ساتھ ایک فطری تعلق نظر آتا ہے۔

میں یہ عرض کروں گا کہ مجھے یہ سمجھنے میں سخت دقت کا سامنا ہے کہ آخر اسلامی سوشلزم کے نظریے کا مطلب کیا ہے۔ سوشلزم کی اصطلاح ہر شخص سمجھ لیتا ہے اور میرا خیال ہے کہ "اسلام" کی اصطلاح کا مطلب بھی میں سمجھتا ہوں۔ اگر مجھے عرض کرنے کی اجازت دی جائے تو میں یہ کہوں گا کہ ان دو الفاظ کا غیر منطقی اختلاط ایک معقول ذہن کو خلفشار سے دوچار کر دیتا ہے۔ اِس دو غلے لفظ "اِسلامی سوشلزم" سے ذہن کو جس مخمصے سے دوچار ہونا پڑتا ہے اس کی تفصیل یوں پیش کی جا سکتی ہے ——— اگر سوشلزم کا مطلب بالکل وہی ہے جس کا اسلام ہم سے تقاضا کرتا ہے تو پھر سوشلزم بہ طور ایک قومی نظریے کے بھی قابل ہونا چاہئے، لیکن اگر روایتی سوشلزم کو اسلام ہمارے لیے قابل قبول قرار نہیں دیتا تو پھر سوال یہ ہے کہ اسلام نے اس نظریے میں کیا تبدیلی کی ہے جس کی وجہ سے اسے اسلامی سوشلزم کا نام دیا جا سکتا ہے اور سوشلزم کی غیر اسلامی اقسام کے مقابلے میں اسلامی سوشلزم قابل قبول بن جاتا ہے۔ لفظ اسلام بذاتِ خود مستقل بالذات ہے۔ آخر اس کو اس قدر کیوں گرا دیا جائے کہ یہ "سوشلزم" کا لاحقہ یا سابقہ بن کر رہ جاتے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس ملک کا کوئی بھی شخص اس سوال کا منطقی اور دیانت دارانہ جواب نہیں دے سکتا۔ ایک طرف کیا ہم یہ نہیں کہتے کہ اسلام ایک جامع ضابطۂ حیات ہے جس میں بنی نوع انسان کی اقتصادی، سیاسی اور سماجی تنظیم سے متعلق جملہ مسائل کے حل موجود ہیں۔ دوسری جانب یہ بتایا جاتا ہے کہ سوشلزم نام کا بھی ایک نظریہ موجود ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ بشرطیکہ ہم اِس میں کچھ رد و بدل کر لیں۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ صرف اسلام نہیں بلکہ یہ اسلامی سوشلزم ہے جو ہمیں نجات دلائے گا اور اس وقت ہماری زندگی کا جو نظم و ضبط ہے اسلامی سوشلزم کی بدولت ہم اس نظم و ضبط کا بہ درجہا زیادہ معنی خیز اہتمام کر سکیں گے۔

"اسلام اگر ایک عالم گیر مذہب ہے یعنی اگر ایک ایسا طرزِ زندگی ہے جو ہر دور اور تمام جغرافیائی حالات میں تمام لوگوں کے لیے موزوں ہے تو پھر یہ ان مخصوص اقتصادی اور سیاسی مسائل کا مناسب حل پیش کرنے سے کیوں قاصر ہے جن سے ہم پاکستانی آجکل دوچار ہیں اور جن کی وجہ سے ہم غیر ملکی تہذیب اور ثقافت سے "نمونہ" مستعار لینے پر مجبور ہیں۔ اگر سوشلزم کا مطلب سماجی تنظیم کے ایسے نظریے یا پالیسی سے لیا جاتا ہے جو اس امر کی داعی ہے کہ جملہ ذرائع پیداوار، سرمایہ، اراضی اور املاک تمام معاشرے کی ملکیت قرار دے دیے جائیں اور ان کا انتظام و تقسیم بھی سب کی بہبود کے لیے عمل میں لائی جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام اس ضمن میں کچھ کہنے سے قاصر ہے۔ اگر آپ کے خیال میں حصولِ انصاف کا یہی واحد طریقہ ہے تو آپ سوشلزم کے نظریے یا طریقِ کار کے حلقہ بگوش ہو سکتے ہیں لیکن اس کے برعکس آپ کے نزدیک سوشلزم کے نظریہ اور پالیسی سے انصاف کے موقف کو تقویت ملنے کے عوض ٹھیس لگتی ہے۔ تو آپ کو اس نظریے کا حلقہ بگوش ہونے سے انکار کر دینا چاہیے لیکن اس کا اسلام سے کیا تعلق ہو سکتا ہے۔ انصاف کے حصول کے لیے سوشلزم کا طریقِ کار آج تو موزوں ہو سکتا ہے آگے چل کے موزوں نہ رہے اس لیے اسلام کو اس جھگڑے میں اُلجھانے سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا۔"

(نوائے وقت، لاہور ۱۸ مئی ۱۹۶۷ء)

اسے کے بروہی کی یہ تحریر اسلام اور سوشلزم کے بارے میں علامہ اقبال ہی کے افکار کی صدائے بازگشت ہے۔

اقبال کے بارے میں یہ غلط فہمی کہ اقبال اسلامی سوشلسٹ تھے دو رستوں سے آئی ہے۔ ایک تو اقبال کی جادو بھری شاعری خود اس کی ذمہ دار ہے جو اپنے بے پایاں کیف و تاثر کے ساتھ قاری کو بہا لے جاتی ہے ـــــ ایک ایسے کیف و تاثر کے ساتھ جو اقبال سے پہلے اُردو شاعری میں موجود نہیں تھا اور دوسرا ایڈورڈ تھامسن اور جواہر لال نہرو

کی تحریروں سے[1]۔ اقبال نے جب یہ کہا:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مُزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مسکرات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دَور کا آغاز ہے
نغمۂ بیداریِ جمہور ہے سامانِ عیش
قصۂ خواب آورِ اسکندر و جم کب تلک

---

[1] اس کا ایک تیسرا سبب بعض پڑھے لکھے ہندوستانیوں کا ضعفِ ایمان بھی ہو سکتا ہے۔ وہ ترقی پسندی کے شوق میں اپنے آپ کو سوشلسٹ یا کمیونسٹ کہلانا بھی پسند کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی چاہتے ہیں کہ وہ ہندو یا مسلمان بھی کہلائیں اور سنا ہے کمیونزم اور سوشلزم کے بعض ہی خواہ ایسے بھی ہیں جو تحریروں اور تقریروں میں مذہب کی پورے طور سے نفی کرتے ہیں لیکن وہ توہم پرستی کی حد تک مذہب سے وابستہ ہیں اور ان انجمنوں کے ساتھ بھی اُن کا ربط و ضبط ہے جن کی بنیاد مذہب ہی نہیں فرقہ پرستی پر ہے:

معشوقِ ما بہ شیوۂ ہر کس برابر است ‌ با ما شراب خورد و بہ زاہد نماز کرد

یہ طرزِ عمل صرف "ضعفِ ایمان" ہی نہیں بلکہ مصلحت اندیشی کا نتیجہ بھی ہو سکتا ہے۔

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

تو قاری جس نے کبھی سرمایہ و محنت کی آویزش کا ذکر اُردو شاعری میں دیکھا نہیں تھا اور سرمایہ و محنت کی آویزش کا تصور جس کے ہاں مارکس کی تحریروں اور انقلابِ روس کے ذریعے سے آیا تھا فوری طور پر اس کے سوا اور کس نتیجے پر پہنچ سکتا تھا کہ اقبال سوشلزم کا پیغام لے کر آتے ہیں۔ "خضرِ راہ" کے طلسم نے قاری کو یہ سوچنے کا موقع ہی کہاں دیا کہ سوشلسٹ کبھی یہ نہیں کہتا کہ ع

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو

سوشلسٹ یہ تو کہتا ہے۔ ع

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا

لیکن یہ نہیں کہتا:

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

یا

دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

یا

سروری زیبا فقط اُس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بُتانِ آذری

یا

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اصل میں اقبال کا قلم پارس تھا اور ایسا پارس جو صرف پتھر ہی کو نہیں بلکہ لوہا، لکڑی جس چیز کو بھی چھو لیتا تھا اُسے خالص سونا بنا دیتا تھا اور اس سونے کی تابناکی نے ہر دیکھنے والے کی آنکھوں کو چندھیا دیا۔

دوسرا سبب جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے جواہر لال نہرو اور ایڈورڈ تھامسن کی تحریریں ہیں۔

جواہر لال نہرو اپنی تصنیف "دریافتِ ہند" میں لکھتے ہیں :

"عمر کے آخری حصّے میں اقبال زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب ہوتے گئے۔ سوویٹ روس نے جو عظیم ترقی کی تھی وہ اس سے متاثر ہوئے اور اُن کی شاعری نے بھی ایک نیا رنگ اختیار کیا۔"

(۱۹۵۶ء ایڈیشن مطبوعہ لندن صفحہ ۳۵۵)

جواہر لال نہرو نے "دریافت ہند" کے اس حصّے میں اقبال کے ساتھ اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے لیکن چونکہ اس ملاقات کی باقی باتیں میرے اس مقالے کے احاطے سے باہر ہیں۔ اس لیے میں اپنی بات چیت اقبال اور سوشلزم کے بارے میں جواہر لال نہرو کے خیالات ہی تک محدود رکھوں گا۔

جواہر لال نہرو کی اقبال سے یہ ملاقات جنوری ۱۹۳۸ء میں ہوئی[۱]۔ اقبال کے انتقال سے تین ماہ قبل معلوم نہیں جواہر لال نہرو نے اقبال کی کس بات سے یہ اندازہ لگایا کہ اقبال عمر کے آخری حصّے میں سوشلزم کے قریب ہوتے چلے گئے۔ حالانکہ یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو لاہور ریڈیو سے نئے سال کا پیغام نشر کرتے ہوئے اقبال واضح طور پر یہ کہہ چکے تھے۔

"...... لیکن اِس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں حرّیت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹّی پلید ہو رہی ہے

---

[۱] اگرچہ جواہر لال نہرو نے اپنی تحریر میں تاریخ ملاقات بیان نہیں کی لیکن یہ ملاقات اس وقت ہوئی جب پنڈت جی جنوری ۱۹۳۸ء میں ڈاکٹر محمد عالم بیرسٹر ایٹ لا کے ازالۂ حیثیت عرفی کے استغاثے میں شہادت دینے کے لیے لاہور تشریف لائے تھے اور میاں افتخار الدین کے یہاں ٹھہرے تھے۔ اس ملاقات کے دوران میں میاں افتخار الدین بھی موجود تھے اور راجہ حسن اختر بھی۔ لاہور میں اس ملاقات کا بڑا چرچا ہوا اور اقبال کا یہ فقرہ کہ "جواہر لال آپ محبّ وطن ہیں اور جناح سیاست داں" لاہور میں بچے بچے کی زبان پر تھا۔ مجھ سے اس ملاقات کا ذکر ڈاکٹر محمد عالم نے کیا تھا۔ جن کا میں ۴۴۔۱۹۴۵ء میں پرائیویٹ سیکرٹری رہا۔

کہ تاریخِ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔"

(حرفِ اقبال ۱۹۵۵ء صفحہ ۲۲۳)

اِس پیام کے بعد یہ اندازہ کرنا کہ اقبال اشتراکیت سے قریب آ رہے تھے ایسی بات ہے جو آسانی سے سمجھ میں نہیں آسکتی اور پھر نہ جانے جواہر لال نہرو نے کس بنا پر یہ لکھ دیا کہ سوویٹ روس کی ترقی سے متاثر ہو کر اقبال کی شاعری نے نیا رنگ اختیار کیا۔ سوویت روس کی ترقی سے متاثر ہو کر اقبال نے نظمیں تو ضرور کہیں لیکن یہ کہنا کہ اقبال کی شاعری نے نیا رنگ اختیار کیا۔ ایسا دعوٰی ہے جس کی تائید اقبال کی شاعری نہیں کرتی۔

اس زمانے میں غلام رسول خاں اور ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی علامہ اقبال کے سیکرٹری تھے۔ ڈاکٹر عاشق حسین نے مجھے بتایا کہ بات چیت کے دوران میں جب مسٹر جناح کی لیڈری کا ذکر چھڑا اور پنڈت جواہر لال نہرو نے کچھ دبی زبان سے جناح صاحب کے طرزِ عمل پر اعتراض کیا تو علامہ مرحوم نے پنڈت جی کو مخاطب کر کے انگریزی میں فرمایا تھا:

"جناح واحد شخص ہیں جو ہندوستان کے مسلمانوں کی طرف سے کچھ کہہ سکتے ہیں ---- اور میں ان کا معمولی سپاہی ہوں۔"

ڈاکٹر عاشق حسین کا یہ کہنا ہے کہ یہ فقرہ من وعن علامہ اقبال ہی کے الفاظ میں ہے۔

اقبال کا یہ مبیّنہ فقرہ یہاں درج کر کے میں اقبال اور جناح کے تعلقات پر روشنی ڈالنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں بلکہ یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اگر جنوری ۱۹۳۸ء تک اقبال کے خیالات جناح اور جناح کی سیاست کے بارے میں یہ تھے کہ وہ اپنے آپ کو اُن کا معمولی سپاہی کہتے تھے تو پھر انھیں عمر کے آخری حصّے میں "زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب" کہنا غلط فہمی ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔[1]

---

[1] جناح کے بارے میں اقبال کی اس رائے سے جواہر لال نہرو کے مندرجہ ذیل خیالات کی بھی تردید ہوتی ہے جو انھوں نے اقبال کے بارے میں "دریافت ہند" میں بیان کیے ہیں:

"اقبال پاکستان کے اوّلین حامیوں میں سے تھے لیکن اس کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان

(باقی اگلے صفحہ پر)

اقبال اور جواہر لال نہرو دونوں نابغہ تھے، عالم تھے، سیاستِ حاضرہ پر دونوں کی گہری نظر تھی اور دونوں ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے۔ جواہر لال کے بارے میں اقبال کتنی اونچی رائے رکھتے تھے اس کا اندازہ اقبال کے ان الفاظ سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے جواہر لال نہرو کے "ماڈرن ریویو" والے مقالے کے جواب میں کہے تھے۔ اقبال اس میں لکھتے ہیں:

"میرے لیے یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ پنڈت جی کو مشرق کے بلکہ ساری دنیا کے ایک عظیم الشان مسئلے سے جو دلچسپی ہے میں اس کا خیر مقدم کرتا ہوں۔ میری رائے میں یہ پہلے ہندوستانی قوم پرست قائد ہیں جنھوں نے دنیائے اسلام کی موجودہ روحانی بے چینی کو سمجھنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔"

لیکن اس باہمی احترام کے باوجود اقبال اور جواہر لال کے رستے الگ الگ ہیں اور وہ کسی میدان میں بھی دو قدم ایک ساتھ چلتے نظر نہیں آتے۔ "دریافتِ ہند" میں مصطفیٰ کمال کا ذکر کرتے ہوئے جواہر لال نہرو لکھتے ہیں:

مصطفیٰ کمال نے ترکی کو غیر ملکی اقتدار سے نجات دلوائی۔ صرف یہی نہیں بلکہ یورپی سامراجی طاقتوں بالخصوص انگلستان کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں

(گزشتہ صفحے سے آگے)

خطرات کو جان گئے تھے جو تصورِ پاکستان سے وابستہ تھے اور اس تصور کے کھوکھلے پن سے بھی آشنا تھے۔ ایڈورڈ تھامسن نے لکھا ہے کہ بات چیت کے دوران میں اقبال نے انھیں بتایا کہ میں نے پاکستان کی حمایت محض اس لیے کی ہے کہ میں مسلم لیگ کا صدر ہوں۔ ورنہ انھیں اس بات کا احساس تھا کہ یہ ہندوستان کے لیے بہ حیثیت مجموعی اور مسلمانوں کے لیے خاص طور سے مضرت رساں ثابت ہوگا (اس کا سبب یہ تھا کہ) غالباً بعد میں اُن کے خیالات میں تبدیلی آگئی تھی یا شروع میں انھوں نے اس سوال پر پوری طرح سے غور نہیں کیا تھا کیونکہ اس وقت تک اس سوال کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ زندگی کے بارے میں اقبال کا نظریہ اول سے آخر تک' ان حالات و واقعات کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھتا جو تصورِ پاکستان یا تصورِ تقسیمِ ہند کے نتیجے کے طور پر رونما ہوتے چلے گئے۔"

کا پردہ چاک کر کے رکھ دیا۔ لیکن جوں جوں مصطفٰے کمال کی پالیسی کھُل کر سامنے آتی گئی اور یہ نظر آنا گیا کہ مذہب سے اُسے لگاؤ نہیں، سلطانی اور خلافت کو وہ ختم کرنے کے حق میں ہے، ملک میں ایک سیکولر نظام لانے کے لیے کوشاں ہے اور اُس حکومت کو جو مذہبی بنیادوں پر قائم ہو باقی رکھنے کے حق میں نہیں ہے تو راسخ العقیدہ مسلمانوں میں اس کی مقبولیت اور ہر دلعزیزی کم ہونا شروع ہو گئی ہے، لیکن یہی پالیسی ہندوؤں اور مسلمانوں کے نوجوان طبقے میں اُس کی زیادہ ہر دلعزیزی کا باعث بنی۔"

قریب قریب ایسے ہی خیالات کا اظہار جواہر لال نہرو نے اپنے اس مقالے میں کیا تھا جو "ماڈرن ریویو" میں شایع ہوا تھا اور جس میں انھوں نے احمدیت کو موضوعِ بحث بنایا تھا اقبال نے اس کے جواب میں جو مقالہ لکھا اُس میں جواہر لال نہرو کے مصطفٰے کمال اور ترکی کے بارے میں خیالات پر بھی بحث کی۔ اس بحث کے دوران میں انھوں نے لکھا:

"کیا ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ممالک خاص طور سے ترکی نے اسلام کو ترک کر دیا ہے؟ پنڈت جواہر لال نہرو خیال کرتے ہیں کہ ترکی اب اسلامی ملک نہیں رہا۔ معلوم ہوتا ہے وہ اس بات کو محسوس نہیں کرتے کہ یہ سوال کہ آیا کوئی شخص یا جماعت اسلام سے خارج ہو گئی مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے خالص فقہی سوال ہے اور اس کا فیصلہ اسلام کی ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے کرنا پڑیگا۔ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اصولوں پر ایمان رکھتا ہے یعنی توحید اور ختمِ نبوت تو اس کو ایک راسخ العقیدہ مُلّا بھی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کر سکتا خواہ فقہ اور آیاتِ قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی غلطیاں کرے۔ غالباً پنڈت جواہر لال نہرو کے ذہن میں وہ مفروضہ یا حقیقی اصطلاحات ہیں جو اتاترک نے رائج کی ہیں۔ اب ہم تھوڑی دیر کے لیے اُن کا جائزہ لیں گے۔ کیا ترکی میں ایک عام مادی نقطۂ نظر کا نشو و نما اسلام کے منافی ہے؟ مسلمانوں میں ترکِ دنیا کا بہت رواج رہ چکا ہے۔ مسلمانوں کے لیے وقت آچکا ہے کہ وہ حقائق

کی طرف متوجّہ ہوں۔ مادّیت مذہب کے خلاف ایک بہت بڑا حربہ ہے لیکن مُلّا اور صوفی کے پیشوں کے استیصال کے لیے ایک مؤثر حربہ ہے جو عمداً لوگوں کو اس غرض سے گرفتارِ حیرت کر دیتے ہیں کہ ان کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھائیں۔ اسلام کی رُوح مادہ کے قرب سے نہیں ڈرتی۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ "تمھارا دنیا میں جو حصہ ہے اُس کو نہ بھولو"۔ ایک غیر مسلم کے لیے اس کا سمجھنا دشوار ہے۔ گزشتہ چند صدیوں میں دُنیائے اسلام کی جو تاریخ رہی ہے اس کے لحاظ سے مادّی نقطۂ نظر کی ترقی، تحقیقِ ذات کی ایک صُورت ہے۔ کیا لباس کی تبدیلی یا لاطینی رسم الخط کا رواج اسلام کے منافی ہے؟ اسلام کا بہ حیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں اور بہ حیثیت ایک معاشرت کے اس کی نہ کوئی مخصوص زبان ہے اور نہ کوئی مخصوص لباس۔ قرآن کا ترکی زبان میں پڑھا جانا تاریخِ اسلام میں کوئی نئی بات نہیں۔ اس کی چند مثالیں موجود ہیں۔ ذاتی طور پر میں اس کو فکر و نظر کی ایک سنگین غلطی سمجھتا ہوں۔ کیوں کہ عربی زبان و ادب کا متعلم اچھی طرح جانتا ہے کہ غیر یورپی زبانوں میں اگر کسی زبان کا مستقبل ہے تو وہ عربی ہے۔ بہ ہر حال اب یہ اطلاعیں آ رہی ہیں کہ ترکوں نے ملکی زبان میں قرآن کا پڑھنا ترک کر دیا ہے۔ تو کیا کثرتِ ازدواج کی مخالفت یا علماء پر لائسنس حاصل کرنے کی قید منافیِ اسلام ہے؟ فقہِ اسلام کی رُو سے ایک اسلامی ریاست کا امیر مجاز ہے کہ شرعی "اجازتوں" کو منسوخ کر دے بہ شرطیکہ اُس کو یقین ہو جائے کہ یہ اجازتیں معاشرتی فساد پیدا کرنے کی طرف مائل ہیں۔ رہا علماء کا لائسنس حاصل کرنا، آج مجھے اختیار ہوتا تو میں یقیناً اسے اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا۔ ایک اوسط مسلمان کی سادہ لوحی زیادہ تر افسانہ تراش مُلّا کی ایجادات کا نتیجہ ہے۔ قوم کی مذہبی زندگی سے مُلّاؤں کو الگ کر کے اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہؒ یا شاہ ولی اللہؒ کا دل مسّرت سے لبریز ہو جاتا۔ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث مشکوٰۃ میں درج ہے جس کی رُو سے وعظ کرنے کا حق صرف اسلامی ریاست کے امیر یا اُس کے مقرر کردہ شخص یا اشخاص کو حاصل ہے۔ خبر

نہیں آیا ترک اِس حدیث سے واقف ہیں یا نہیں تاہم یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ ان کے اسلامی ضمیر کی روشنی نے اس اہم ترین معاملے میں ان کے میدانِ عمل کو کس طرح منوّر کردیا ہے۔"

اسی مقالے میں آگے چل کے علامہ اقبال لکھتے ہیں:

"پنڈت نہرو نے جس اصلاح کا خاص طور سے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ ترکوں اور ایرانیوں نے نسلی اور قومی نصب العین اختیار کرلیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ایسا نصب العین اختیار کرنے کے معنی یہ ہیں کہ ترکوں اور ایرانیوں نے اسلام کو ترک کردیا ہے۔ تاریخ کا طالب علم اچھی طرح جانتا ہے کہ اسلام کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا جب کہ وحدتِ انسانی کے قدیم اصول جیسے خونی رشتہ اور ملوکیت ناکام ثابت ہورہے تھے۔ پس اسلام نے وحدتِ انسانی کا اصول گوشت اور پوست میں نہیں بلکہ رُوحِ انسانی میں دریافت کیا۔ نوعِ انسانی کو اسلام کا اجتماعی پیغام یہ ہے کہ "نسل کی قیود سے آزاد ہوجاؤ یا باہمی لڑائیوں سے ہلاک ہوجاؤ۔"

یہ دونوں اقتباسات کچھ زیادہ طویل ہوگئے ہیں لیکن ان اقتباسات سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ مذہب کے بارے میں اس قسم کے خیالات رکھنے والے فن کار کے بارے میں یہ سوچا بھی نہیں جاسکتا کہ وہ اشتراکی ہے یا اشتراکیت سے قریب ہے۔ اب رہے اس قسم کے اشعار:

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے — قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا — جہاں میں جس تمدّن کی بنا سرمایہ داری ہے

آں فسرِ پادشہی رفت و بہ یغمائی رفت — نے اسکندری و نغمۂ دارائی رفت
کوہ کن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست — عشرتِ خواجگی و محنتِ لالائی رفت

چشم بکشائے اگر چشمِ تو صاحب نظر است
زندگی در پئے تعمیرِ جہانِ دگر است

من دریں خاکِ کہن گوہرِ جاں می بینم
چشمِ ہر ذرّہ چو انجم نگراں می بینم

دانہ را کہ بہ آغوشِ زمین است ہنوز
شاخ در شاخ برومند و جواں می بینم

کوہ را مثلِ پرِ کاہ سبک می یابم
پرِ کاہے صفتِ کوہِ گراں می بینم

انقلابے کہ نہ گنجد بہ ضمیرِ افلاک
بینم و ہیچ نہ دانم کہ چساں می بینم

خرّم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند

تو ان کا محرک ایک تو وہ دردِ انسانی ہے جس سے اقبال کی شخصیت عبارت تھی۔ دوسرا حالاتِ حاضرہ پر اُن کی گہری نظر اور تیسرا ان کی بصیرت یا فراست جس کی بدولت اُنھوں نے ۱۹۰۷ء میں یہ شعر کہے تھے۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا!

آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ روس میں اتنا بڑا انقلاب نمایاں ہو اور اقبال ایسا حسّاس فنکار اُس سے متاثر ہی نہ ہو لیکن متاثر ہونا اور بات ہے اور اپنا نظریہ اور عقیدہ اُس کی نذر کر دینا دوسری بات ہے۔ اقبال اِس انقلاب سے صرف متاثر ہی ہوتے ہیں اور متاثر ہونے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اسلام بھی ملوکیت اور سرمایہ داری کا دشمن ہے اور انقلابِ روس نے بھی ملوکیت اور سرمایہ داری کو اپنا نشانہ بنایا ورنہ جہاں تک مارکس کے نظریۂ اشتراکیت کا تعلق ہے اقبال کے لیے اس نظریے کو قبول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ ایک اشتراکی کے لیے خُدا، رُوح اور مذہب تینوں سے انکار لازمی ہے۔

بالشوزم میں اگر خدا کا تصوّر شامل کر دیا جائے تو اس سے اسلام معرضِ وجود میں نہیں آجائیگا بلکہ کوئی اَنمل بے جوڑ قسم کا نظام رونما ہوگا جس کا تجربہ ابھی تک دنیا نے نہیں کیا۔ اقبال نے اپنے

ایک خط میں سر فرانسس ینگ ہسبینڈ کو لکھا تھا کہ چونکہ بالشوزم میں خدا کا تصوّر شامل کر لینے سے وہ بہ ظاہر اسلام کا مماثل ہو جاتا ہے اس لیے ایک ایسا وقت بھی آسکتا ہے جب اسلام روس کو نگل لے یا روس اسلام کو نگل لے۔

تو انقلاب روس کے اِس پہلو سے کہ اُس نے ملوکیت اور سرمایہ داری کو اپنا نشانہ بنایا۔ اقبال بڑی حد تک متاثر ہوئے اور اُن کا یہ تاثر طرح طرح سے شعر کے دل کش پیکر میں ڈھل کر آیا "پیامِ مشرق" میں صحبتِ رفتگاں (در عالمِ بالا) ایک بڑی دلکش نظم ہے جس میں ٹالسٹائی[1] کہتا ہے کہ شہریار کے لشکر نے روٹی کے لیے ظلم کی تلوار ہاتھ میں اٹھالی ہے۔ ملوکیت کے اس غلام کو نیک و بد کی تمیز نہیں رہی۔ یہ بیگانوں کا دوست اور اپنوں کا دشمن بن گیا ہے۔ تاج (ملوکیت) کلیسا (مذہب) اور وطن انسان کے حق میں نشے (بے ہوشی) کی کیفیت رکھتے ہیں۔ خواجہ (ملوکیت) نے ایک ہی جام سے جانِ خداداد خریدلی ہے۔ کارل مارکس[2] اس کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے کہتا ہے:

رازدانِ جزو کل از خویش نامحرم شد است

آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شد است

اب اس مقام پر ہیگل آکر اپنا فلسفہ چھانٹتا ہے اور کہتا ہے کہ اضداد[3] پر غور کرنے ہی سے انسان پر حقیقت واضح ہو سکتی ہے اور وہ حقیقت یہ ہے کہ حنظل اور انگور کی اصل ایک ہے اور یہ دونوں ایک ہی شے کے مختلف پہلو ہیں۔ فطرت اضداد خیز واقع ہوئی ہے اور انہی اضداد کے طفیل نظامِ عالم کا کارخانہ چل رہا ہے کیونکہ انہی اضداد کی بدولت جدلیاتی کیفیت رونما ہوتی رہتی ہے اور اسی کے سبب خواجہ و مزدور، آمر و مامور ہمیشہ آپس میں دست و گریباں رہیں گے۔

---

[1] روس کا مشہور مصلح جس نے یورپ کی سرمایہ داری کے خلاف آواز بلند کی۔ (اقبال)

[2] جرمنی کا مشہور اسرائیلی ماہر اقتصادیات جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ اس کی مشہور کتاب موسوم بہ "سرمایہ" کو مذہبِ اشتراک کی بائیبل تصوّر کرنا چاہیے۔ (اقبال)

[3] جلوہ دہد باغ و راغ معنیٔ مستور را | عینِ حقیقت نگر حنظل و انگور را

فطرتِ اضداد خیز لذّتِ پیکار داد | خواجہ و مزدور را، آمر و مامور را

(اقبال)

یہاں ٹالسٹائی ہیگل سے مخاطب ہو کے کہتا ہے کہ عقل دو رخی چال چلتی ہے۔ یہ سرمایہ دار کو خود پرستی اور بندۂ مزدور کو سرمایہ دار کی رضاجوئی کا درس دیتی ہے[۱]۔ یہاں آ کر یہ نظم انتہائی فنی بلندیوں پر پہنچ جاتی ہے اور ایران کا قدیم فلسفی حکیم مزدک ٹالسٹائی کی تائید میں آگے بڑھتا ہے اور بڑی مسرت سے اعلان کرتا ہے کہ میں نے آج سے پندرہ سو برس پہلے خاکِ ایران میں جو بیج بویا تھا وہ آج پھل رہا ہے یعنی آج یورپ میں بادشاہت ختم ہو رہی ہے اور اشتراکیت رفتہ رفتہ اپنے قدم جما رہی ہے۔ مزدک کی یہ گفتار اقبال کی سحر آفریں زبان سے سُنیے:

دانۂ ایراں زکشتِ زار وقیصر بردمید — مرگِ نو می رقصد اندر قصرِ سلطان و امیر
مدّتے در آتشِ نمرود می سوزد خلیل — تا تہی گردد حریمش از خداوندانِ پیر
دورِ پرویزی گزشت اے کشتۂ پرویز خیز! — نعمتِ گم گشتۂ خود را ز خسرو باز گیر

اس ڈرامے کا آخری کردار کوہ کن ہے جو مزدور کی علامت ہے۔ وہ دنیا بھر کے مزدوروں کو ملوکیت کے خلاف متحدہ محاذ قائم کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتا ہے:

نگارِ[۲] من کہ بسے سادہ و کم آمیز است — ستیزہ کیش و ستم کوش و فتنہ انگیز است
برونِ او ہمہ بزم و درونِ او ہمہ رزم — زبانِ او ز مسیح و دلش ز چنگیز است
گمست عقل و جنوں تنگ بست و دیدہ گداخت — در آب جلوہ کہ جانم ز شوق لبریز است
اگرچہ تیشۂ من کوہ را ز پا آورد — ہنوز گردشِ گردوں بکامِ پرویز است

---

[۱] ٹالسٹائی کی زبان سے یہ شعر کہلا کے اقبال نے ہیگل کے فلسفے پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ اسی ہیگل کے بارے میں اقبال ایک اور جگہ پر کہہ چکے ہیں، ہیگل کا صدف گہر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی ہے اس سے مُراد یہ ہے کہ ہیگل کا فلسفہ اکثر مقامات پر آ کر "کوہ کندن و کاہ برآوردن" بن کے رہ جاتا ہے اور پھر اس کا اندازِ بیان ایسا ہے کہ جو چاہے اس کی اپنے زاویۂ نگاہ کے مطابق تاویل کر سکتا ہے۔ کس قدر حیرت کا مقام ہے کہ ایڈورڈ کیرڈ نے ہیگل کا تتبع کیا تو اس نے عیسائیت کے اصول عقل کی روشنی میں پیش کیے اور مارکس اس کے نقشِ قدم پر چلا تو اس نے روحانیت سے قطعی انکار کیا اور مادہ پرستی کی بنیاد رکھی۔

[۲] میرا معشوق یعنی سرمایہ دار

زخاک تا بہ فلک ہرچہ ہست رہ پیماست
قدم کشا ئے کہ رفتارِ کارواں تیز است[1]

اقبال کی زندگی کا بیشتر حصہ ایک ایسے دور میں گزرا جب کہ یورپی ممالک کے طریقہ ہائے استحصال اپنی انتہا کو پہنچ گئے تھے۔ اشتراکی اور قومی تحریکوں نے اقبال کے سامنے نشوونما پائی۔ اقبال ایک درد مند دل لے کر آئے تھے۔ انھیں سرمایہ داری اور جاگیرداری کی یہ ادا ایک آنکھ نہ بھاتی تھی کہ وہ تمام روحانی اقدار کو بالائے طاق رکھ کر عوام کی لوٹ کھسوٹ میں مصروف رہیں یہ تو حالات کی ستم ظریفی تھی کہ مسلم لیگ سے تعلق کی بنا پر اقبال کو ہندوستان میں انھی سرمایہ داروں اور جاگیرداروں سے سمجھوتہ کرنا پڑا جن کے طور طریقوں سے انھیں ازلی نفرت رہی۔ وہ جب دنیا کی منڈی میں انسان اور اس کی رُوح کو بھیڑ بکری طرح بکتا دیکھتے تھے تو انھیں ایک دلی کرب ہوتا تھا اور یہ کرب ان کی شاعری میں قدم قدم پر نظر آتا ہے۔ "محاورہ مابین حکیم فرانسوی اگسٹس کومٹ و مردِ مزدور" بھی اسی درد و کرب کا ایک مظہر ہے جس میں حکیم فرانسوی مزدور سے کہتا ہے کہ بنی آدم ایک دوسرے کے اعضاء ہیں اور ایک ہی درخت کے برگ و بار ہیں۔ فطرت نے اِن تمام اعضاء کے لیے اپنے اپنے فرائض مقرر کر رکھے ہیں۔ مثلاً دماغ کا کام فکر سے کام لینا ہے اور پاؤں کا کام زمین پر چلنا

---

[1] یہی مزدور کی برتری کا مضمون اُردو میں ایک اور سحر کارانہ انداز سے ہمارے سامنے آتا ہے جب فرشتے خدا سے کہتے ہیں۔

خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہہ و میر و پیر	تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی
تیرے امیر مال مست تیرے فقیر حال مست	بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی
اُٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو	کاخِ امراء کے درو دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے	کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ	جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسّر نہیں روزی	اُس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

(باقی اگلے صفحے پر)

ہے۔ ایک کا کام حکم دینا اور دوسرے کا حکم کی تعمیل کرنا ہے۔ محمود محمود ہے، ایاز ایاز ہے۔ کیا تو نہیں دیکھ رہا ہے کہ اسی تقسیم سے زندگی کا خارزار چمن بنا ہوا ہے؟ حکیم فرنسوی کا مقصد یہ ہے کہ اعضاء کی طرح انسانی طبقوں میں تقسیم کار کا اصول کارفرما ہے اور اسی اصول کے تحت سرمایہ دار سرمایہ دار ہے، مزدور مزدور اور اسی تقسیم کار ہی سے زندگی میں حسن ہے لیکن مزدور اس فلسفے کے فریب میں نہیں آنا چاہتا اور صاف لفظوں میں حکیم فرنسوی سے کہتا ہے:

فریبی بہ حکمت مرا اے حکیم
کہ نتواں شکست ایں طلسمِ قدیم

مسِ خام را از زر اندودہ؟
مرا خوئے تسلیم فرمودہ

کند بحر را آبِ نائے اسیر
زخارا بُرد تیشہ ام جوئے شیر

حق کوہکن دادی اے نکتہ سنج
بہ پرویز پُر کار و نابُردہ رنج؟

خطا را بہ حکمت مگرداں صواب
خضر را نہ گیری بدامِ سراب

بدوش زمیں بار، سرمایہ دار
نداردگزشت از خور و خواب کار

جہاں راست بہروزی از دستِ مزد
نداند کہ ایں ہیچ کار است دُزد

پئے جسمِ او پرورش آوردہ؟
بہ ایں عقل و دانش فسوں خوردہ؟

جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں اقبال سرمایہ داری کے خلاف مزدور کی بغاوت سے تو خوش تھے لیکن اشتراکی نظامِ حکومت پر اُن کا قطعی ایمان نہیں تھا۔ اقبال کے جن اشعار یا نظموں کو لے کر انھیں یا اُن کی رُوح کو اشتراکی کے لقب سے نوازا جا رہا ہے وہ نظمیں ایک تو اُس جذبۂ بغاوت کا نتیجہ ہیں جو اقبال کے دل میں سرمایہ داری اور جاگیرداری کے خلاف اُمنگ رہا تھا۔ دوسرا انسان دوستی کا۔ اقبال چوں کہ عملی طور پر سرمایہ داری اور جاگیرداری کے خلاف

(گذشتہ صفحے سے آگے)

---

(۳) آخر الذکر شعر سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اقبال کس حد تک مارکسزم کے ساتھ چلنے کو تیار ہیں۔

کوئی قدم نہیں اُٹھا سکتے تھے اور عملی سیاست میں اُنھیں سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے ساتھ قدم بہ قدم چلنا تھا اس لیے اُن کی شاعری میں یہ دبی ہوئی آگ اور تیزی سے بھڑکی ہے اور کہیں اُس نے

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی — مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے — سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ — دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

کا تیغ رنگ اختیار کیا ہے اور کہیں "قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور" کا طنزیہ انداز جس میں سرمایہ دار کی "فیّاضی" اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہے جب کہ وہ صرف زمین کو اپنی ملکیت بناتا ہے اور زمین سے لے کے آسمان تک ساری کائنات مزدور کو بخش دیتا ہے :

غوغائے کارخانۂ آہنگری ز من — گلبانگِ ارغنونِ کلیسا از آنِ تو
نخلے کہ شہ خراج برو می نہد ز من — باغِ بہشت و سدرہ و طوبیٰ از آنِ تو
تلخابہ کہ دردِ سر آرد از آنِ من — صہبائے پاک آدم و حوّا از آنِ تو
مرغابی و تدرو و کبوتر از آنِ من — ظلِ ہما و شہپرِ عنقا از آنِ تو

این خاک و آنچہ در شکمِ او از آنِ من
وز خاک تا بہ عرشِ معلّا از آنِ تو

یہاں میں اشتراکیت کے موضوع پر اقبال کی ایک اور نظم "نوائے مزدور" کا ذکر بہت ضروری سمجھتا ہوں۔ یہ نظم علّامہ نے اسی زمانے (یعنی ۱۹۲۲ء) میں کہی جب کہ انھوں نے "خضرِ راہ" کہی تھی اس لیے صرف یہی نہیں کہ دونوں نظموں میں ایک سا ولولہ، اُمنگ اور حوصلہ مندی نظر آتی ہے بلکہ اکثر مصرعوں کے مضمون بھی قریب قریب یکساں ہیں۔ "خضرِ راہ" اور "نوائے مزدور" ایسی نظمیں پڑھنے کے بعد اگر کوئی اقبال کو اشتراکی سمجھ بیٹھے تو یہ پڑھنے والے کی نہیں بلکہ اس کا سبب کلامِ اقبال کی سحر انگیزی اور تاثر آفرینی ہے۔

زمزدِ بندۂ کرپاس پوش و محنت کش — نصیبِ خواجۂ ناکردہ کار رختِ حریر

لے [1] اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر — شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

زخوئے فشانئ من لعلِ خاتمِ والی | ز اشکِ کودکِ من گوہرِ ستامِ امیر
زخونِ من چو زلوفربہی کلیسا را | بزورِ بازوئے من دستِ سلطنت ہمہ گیر

خرابہ رشکِ گلستاں زگریۂ سحرم
شبابِ لالہ وگل از طراوتِ جگرم

بیاکہ تازہ نوا می تراود از رگِ ساز | مئے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم
مغان و دیرِ مغاں را نظامِ تازہ دہیم | بنائے میکدہ ہائے کہن بر اندازیم
زرہزنانِ چمن انتقامِ لالہ کشیم | بہ بزمِ غنچہ وگل طرحِ دیگر اندازیم

بطوفِ شمع چو پروانہ زیستن تاکے
زخویش ایں ہمہ بیگانہ زیستن تاکے

ورنہ اقبال کس حد تک اشتراکیت کو ایک مکمل یا جائز ضابطۂ حیات سمجھتے تھے اُس کا اندازہ اِس قسم کے اشعار سے ہو سکتا ہے :

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا | طریق کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو | جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اور جہاں تک اشتراکی انقلاب کا تعلق ہے اُس اشتراکی انقلاب کا جس نے ایک جہانِ کہنہ کو ختم کر دیا ہے اُسے وہ ضمیر کی موت سے تعبیر کرتے ہیں :

نہ ایشیا میں نہ یورپ میں سوز و سازِ حیات | خودی کی موت ہے یہ اور وہ ضمیر کی موت
دلوں میں ولولۂ انقلاب ہے پیدا | قریب آگئی شاید جہانِ پیر کی موت

اس سلسلے میں اقبال کی نظم "مسولینی و قیصر ولیم" اشتراکیت کے بارے میں اقبال کے نظریے پر بھرپور روشنی ڈالتی ہے - اِس نظم میں اقبال قیصر ولیم کی زبانی یہ کہلواتے ہیں کہ غلامی انسان کی فطرت

لے آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا

لے اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے | مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

سے کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو | اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

میں شامل ہے۔ جیسے برہمن کی فطرت میں بتوں کے طواف کا جذبہ۔ موسیولینن اس بات کا دعویٰ کرتا ہے :

غلامِ گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر قمیصِ خواجہ کہ رنگیں بخونِ ما بود ست
شرارِ آتشِ جمہور کہنہ ساماں سوخت ردائے پیرِ کلیسا قبائے سلطاں سوخت

قیصر ولیم اُسے جواب دیتے ہیں :

اگر تاجِ کئی جمہور پوشد ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
ہوس اندر دلِ آدم نہ میرد ہماں آتش میانِ مرزغن ہست
عروسِ اقتدارِ سحر فن را ہماں پیچاکِ زلفِ پرشکن ہست

"نماند نازِ شیریں بے خریدار
اگر خسرو نباشد کوہ کن ہست"

جیساکہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے اقبال کو مارکسزم یا نئے روس میں جو خوبیاں نظر آئیں وہ یہ ہیں کہ یہ نظام ملوکیت[1] اور سرمایہ داری کا دشمن ہے اور اس میں محنت کش طبقے کے لیے مواقع موجود ہیں ورنہ مارکس کی جدلیاتی مادیت سے اقبال کو شدید اختلاف ہے۔ اقبال مارکسزم کی ایک ایسا نظام چاہتے ہیں جس میں ملوکیت، سرمایہ داری اور طبقہ داری کش مکش تو اسی طرح ناپید ہوں جس طرح مارکسزم میں ناپید ہیں لیکن اُس کی بُنیاد رُوحانیت پر ہو مادیت پر نہ ہو اور ایسا نظام اقبال کو صرف اسلام میں نظر آتا ہے۔ چنانچہ ایک نظم "اشتراکیت" میں اس نظریے کو وہ بڑے صاف لفظوں میں بیان کرتے ہیں۔

---

[1] عرب خود را ز نورِ مصطفٰی سوخت چراغِ مردۂ مشرق برافروخت
ولیکن آں خلافت راہ گم کرد کہ اول مومناں را شاہی آموخت

(ارمغانِ حجاز)

خلافت بر مقامِ ما گواہی است حرام است آں چہ بر ما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی است

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار

اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار

انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار[1]

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدّتِ کردار

جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

مجھے احساس ہے کہ یہ بحث خاصی طویل ہو گئی ہے اور اپنے اِس نظریے کی وضاحت میں کہ اقبال کو اسلامی اشتراکی کہنا اقبال، اسلام اور اشتراکیت تینوں کے ساتھ بے انصافی کرنے کے مترادف ہے۔ میں نے ضرورت سے زیادہ اقتباسات پیش کر دیے ہیں لیکن اس کا سبب صرف یہی ہے کہ کہنے کو تو جواہر لال نہرو نے بھی کہہ دیا کہ اقبال عمر کے آخری حصّے میں زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب آگئے۔ آل احمد سرور اور عزیز احمد نے بھی انھیں مسلم سوشلسٹ لکھ دیا۔ سردار جعفری نے بھی لکھ دیا ہے کہ انھوں نے ۱۹۳۷ء میں علی گڑھ میں اشتراکیت کے حق میں کچھ کہا تھا۔ اور ڈاکٹر تاثیر نے بھی کہہ دیا ہے کہ انھوں نے کئی موقعوں پر کھلے لفظوں میں یہ کہا تھا کہ "اگر مجھے کسی مسلم ملک ڈکٹیٹر بنا دیا جائے تو پہلا کام جو میں کروں گا یہ ہو گا کہ اُس ملک کو سوشلسٹ ملک بنا دوں گا" لیکن اس دعوے کی تائید نہ اقبال کی نظم سے ہوتی ہے نہ ان کی نثر سے[2]۔ "ضربِ کلیم" اور "ارمغانِ حجاز" ان کی آخری

---

[1] اسرار سے مراد یہ نظریہ ہے کہ پیداوار کا انحصار سرمائے پر نہیں بلکہ محنت پر ہے۔

[2] ایڈورڈ تھامسن، جواہر لال نہرو اور کانٹ ویل اسمتھ نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اقبال عمر کے آخری حصّے میں مطالبۂ پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے۔ میں یہاں اس موضوع کو زیر بحث نہیں لاؤں گا۔ اگرچہ اس کا اقبال اور اشتراکیت کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ اقبال اگر واقعی اشتراکی بن چکے تھے تو اُن کا مطالبۂ پاکستان سے دست بردار ہونا لازمی تھا لیکن اقبال کی کوئی تحریر (نظم یا نثر) نہ تو ان کے اشتراکی ہونے کی شہادت دیتی نہ اس بات کی کہ وہ مطالبۂ پاکستان سے دست بردار ہو گئے تھے۔ ویسے میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ اس مسئلے پر کھل کر بحث کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ہماری نئی نسل اقبال کے بارے میں کم از کم اس غلط فہمی کا شکار نہ ہو کہ اقبال نے اپنے دور کی اہم ہستیوں سے کہا کچھ اور اور اپنی کتابوں میں لکھا کچھ اور۔

کتابیں ہیں۔ ان میں کہیں تو ایسی بات نظر آجاتی جس سے آج کا قاری یہ اندازہ لگا سکتا کہ زندگی کے کسی دَور میں اقبال اپنے پُرانے خیالات سے تائب ہو گئے تھے۔ کیا ہم کارل مارکس کی آواز" سے یہ اندازہ لگانے میں حق بجانب ہیں جس میں اقبال کہتے ہیں :

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوط خم دار کی نمائش مریز و کج دار کی نمائش
جہانِ مغرب کے بُت کدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقل عیار کی نمائش

کہ اقبال مسلم سوشلسٹ بن چکے تھے یا مندرجہ ذیل شعر سے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اقبال نے اسلام اور اشتراکیت کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر دیا تھا؟

یہ وحی دہریت روس پر ہوئی نازل
کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات

ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے تو اس سلسلے میں خاصا خلطِ مبحث سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ "پیامِ مشرق" میں اقبال لینن کو قیصر ولیم کی پست سطح پر لے آتے ہیں اور "بالِ جبریل" میں انھوں نے لینن کو ایک سنت کے رُوپ میں پیش کیا ہے[1]۔ ڈاکٹر تاثیر مرحوم کا اشارہ پہلی مثال میں نظم موسومہ بہ "موسیولینن و قیصر ولیم" کی طرف ہے اور دوسری مثال میں نظم موسوم بہ "لینن خدا کے حضور میں" کی طرف۔ اوّل تو پہلی نظم سے یہ اندازہ لگانا کہ قیصر ولیم کو اقبال نے کسی پست

---

[1] کانٹ ویل اسمتھ نے اپنی کتاب "ہندوستان اور پاکستان میں جدید اسلام" میں ڈاکٹر تاثیر کا یہ فقرہ نقل کیا ہے لیکن اپنی طرف سے اس میں لفظ "جہنم" کا اضافہ کر دیا ہے اور فقرہ یوں مکمل کیا ہے کہ اقبال لینن کو جہنم میں قیصر کی سطح پر لے آتے ہیں۔ معلوم نہیں اسمتھ نے یہ لفظ جہنم کہاں سے شامل کیا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ نہ تو کہیں اقبال کی نظم میں آیا ہے نہ ڈاکٹر تاثیر کی مذکورہ تحریر میں۔

سطح پر رکھا ہے خواہ مخواہ کی کھینچا تانی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے نہ تو قیصر ولیم کو کسی پست سطح پر دکھایا ہے اور نہ لینن کو۔ قیصر ولیم اور لینن پہلی جنگِ عظیم کے دو کردار ہیں۔ ایک کے لیے جنگ زوال کا اور دوسرے کے لیے عروج کا باعث بنی۔ قیصر ولیم اس نظم میں لینن سے یہ کہتا ہے کہ "یہ فرض کرنا کہ اشتراکی دور میں عوام غلامی سے آزاد ہو گئے ہیں غلط ہے۔ در اصل وہ پہلے زار روس کے غلام تھے اب اشتراکیت کے غلام ہیں" اگر ہم یہ فرض بھی کرلیں کہ یہ اقبال کا اپنا نظریہ ہے اور انھوں نے اشتراکیت پر طنز کرنے کے لیے ایک شاعرانہ اندازِ بیان اختیار کیا ہے تو کیا اس طنز کی نشتریت اس نظم میں آکر کم ہو جاتی ہے جس میں بہ قول ڈاکٹر تاثیر اقبال نے لینن کو ایک سنت کے روپ میں پیش کیا ہے؟ اشتراکی نظامِ حکومت پر اس سے بڑا طنز اور کیا ہو سکتا ہے کہ لینن خدا کے حضور میں پیش ہوا اور وہاں یہ کہے:

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات | حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات
محرم نہیں فطرت کے سرودِ ازلی سے | بینائے کواکب ہو کہ دانائے نباتات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہے محروم | حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت | احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں | ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات[1]

---

[1] ڈاکٹر تاثیر نے اپنی اس تحریر میں اس غلط مبحث کو اور بھی آگے بڑھایا ہے اور یہ کہنے کے بعد کہ اقبال کے نزدیک ایک سوشلسٹ ملک خودی کی نشوونما کے لیے بہتر مواقع پیدا کر سکتا ہے۔ انھوں نے اقبال کو سامراج، سرمایہ داری اور ہر قسم کے ذرائع استحصال کا دشمن ظاہر کیا ہے۔ یہاں تک تو خیر بات صحیح ہے لیکن اس کے بعد ڈاکٹر تاثیر لکھتے ہیں کہ "خودی پر اس قدر زور دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بعض دفعہ 'شیطان' اور اس کے زندہ نمونوں (مسولینی وغیرہ) کی بھی تعریف کر دیا کرتے تھے۔"

جہاں تک ابلیس کے جذبۂ بغاوت کا تعلق ہے اقبال نے اسے سراہا ہے اور یہ اقبال کی شاعری کا بہت ہی نمایاں پہلو ہے۔ "میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح" اور "رجیم دکا فرو طاغوت خوانند" اس کی روشن مثالیں ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ اقبال شیطان کے زندہ نمونوں مثلاً مسولینی وغیرہ کی تعریف کر دیا کرتے

(باقی اگلے صفحہ پر دیکھیے)

یہ تولینن نہ ہوا تو بابھادے کی طرح کا کوئی سادھو ہوا۔

یہاں علامہ اقبال کا ایک خط جو انھوں نے مسٹر جناح کو ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو لکھا نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو دولت کی غیر مساوی تقسیم کے متعلق ان کے خیالات پر خاصی روشنی ڈالتا ہے۔ اسے اب چاہے کوئی اشتراکیت سمجھ لے یا اشتمالیت لیکن خط کے الفاظ یہ ہیں:۔

"روٹی کا مسئلہ روز بروز زیادہ اہمیت اختیار کرتا جا رہا ہے اور مسلمان یہ محسوس کرنے لگا ہے کہ وہ گزشتہ دو سو برس سے بتدریج نیچے گرتا چلا جا رہا

بقیہ گزشتہ صفحے سے آگے

تھے۔ فکرِ اقبال کے بے احتیاط مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اقبال نے مسولینی پر دو نظمیں کہی ہیں۔ ایک "بالِ جبریل" میں ہے دوسری "ضربِ کلیم" میں۔ (یہاں میں ان نظموں کی بات نہیں کر رہا ہوں جن میں محض مسولینی کا ذکر موجود ہے۔ مثلاً ابے سینا (۱۸ اگست ۱۹۳۵ء) "تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال"

غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش
ہر گرگ کو ہے برّۂ معصوم کی تلاش" یا
"کون بحرِ رُوم کی موجوں سے ہے لپٹا ہوا
گاہ بالد چوں صنوبر گاہ نالد چوں رباب"

بالِ جبریل والی نظم اُس وقت کہی گئی جب مسولینی اپنی جد و جہد سے اٹلی کا ڈکٹیٹر بنا۔ اُس وقت تک اُس کا کوئی شیطانی رُوپ دنیا پر ظاہر نہیں ہوا تھا۔ اس کا شیطانی رُوپ دنیا پر اُس وقت ظاہر ہوا جب اس نے ابے سینا پر حملہ کیا۔ اس وقت اقبال نے مسولینی کے پردے میں اُس ساری غارت گری اور آدم کشی کو اپنا ہدف بنایا جو مغربی اقوام کا شیوہ رہی ہے۔ مسولینی نے جب ابے سینیا پر حملہ کیا تو لیگ آف نیشنز نے اٹلی پر اقتصادی پابندیاں لگانے کا فیصلہ کیا جس کے جواب میں مسولینی خداوندانِ لیگ سے کہتا ہے:

میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم
تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج
آلِ سیزر چوبِ نَے کی آبیاری میں رہے
اور تم دنیا کی بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج
تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام
تم نے لوٹی کشتِ دہقاں تم نے لوٹے تخت و تاج
پردۂ تہذیب میں غارت گری آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے میں روا رکھتا ہوں آج

ہے۔ مسلمان کے خیال میں اُس کا افلاس ہندو ساہو کاروں اور سرمایہ داروں کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہ پہلو ابھی اُس کی آنکھوں سے اوجھل ہے کہ اِس افلاس کی ایک بہت بڑی وجہ بدیشی حکومت بھی ہے۔ تاہم زُود یا بدیر اِس حقیقت کا احساس اُسے ہو کر رہے گا۔ جہاں تک جواہر لال کے اُس سوشلزم کا تعلق ہے، جس کی بنیاد دہریت پر ہے مسلمان اُس کی طرف چنداں توجہ نہیں کریں گے۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ پھر مسلمانوں کا افلاس دُور کرنے کی اور تدبیر کیا ہو سکتی ہے۔

یاد رکھیے ! مسلم لیگ کے سارے مستقبل کا انحصار صرف اس بات پر ہے کہ لیگ اِس سوال کا کوئی تسلی بخش حل تلاش کرے اگر لیگ ایسا کوئی حل تلاش کرنے میں کامیاب نہ ہوئی تو مسلمان عوام حسب سابق لیگ سے بے تعلق اور غافل رہیں گے"

۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو آپ نے مسٹر جناح کے نام مسئلہ فلسطین کے بارے میں جو خط لکھا اُس کا متن یہ ہے:

"مسئلہ فلسطین نے مسلمانوں کو سخت پریشان کر رکھا ہے ۔۔۔ ذاتی طور پر میں ایک ایسے مسئلے کی خاطر جس کا تعلق اسلام اور ہندوستان سے ہے۔ جیل جانے کو تیار ہوں۔ مشرق کے دروازے پر مغربی استعمار کے اس اڈے کی تعمیر اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے خطرے کا باعث ہے"۔

ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اپنی کتاب "اقبال کے آخری دو سال" میں لکھتے ہیں:

"جب ۲۶ جنوری کو ہائی کورٹ کے فل بنچ نے مسجد شہید گنج کی اپیل خارج کر دی تو مسلمانوں میں سخت ہیجان پیدا ہو گیا تھا اور بڑے بڑے احتجاجی جلوس نکلنا شروع ہو گئے تھے۔ اسی شام غلام رسول خاں نے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ اب کیا کرنا چاہیے تو ڈاکٹر صاحب رو پڑے اور کہنے لگے: مجھ سے کیا پوچھتے ہو میری چارپائی کو اپنے کندھوں پر اُٹھاؤ اور اس طرف لے چلو جدھر مسلمان جا رہے ہیں۔ اگر گولی چلی تو میں بھی ان کے ساتھ مروں گا"۔

آخرالذکر خطاور بیان کا تعلق اقبال کے نظریۂ اشتراکیت کے ساتھ تو نہیں ہے لیکن ان سے یہ تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ آخر دم تک اقبال اپنے ہی نظریے کے مطابق مسلمانوں کے مفاد کے بارے میں سوچتے رہے۔ خواہ وہ ان کا معاشی مسئلہ ہو خواہ مذہبی۔ یہاں میرا اعتراض اس بات پر نہیں کہ اقبال ایسا کیوں سوچتے رہے بلکہ میرا اعتراض ان ناقدینِ اقبال پر ہے جو اقبال کو غلط رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ اقبال کے پیشِ نظر اگر معاشی، عمرانی اور مذہبی مسائل رہے ہیں اور اُن کا حل انھوں نے اشتراکی نظام سے باہر ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے تو اس سے ان کی شاعرانہ یا مفکرانہ عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا اور نہ ہم سردار جعفری کے ہم خیال ہو کر اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اقبال شاعر بڑے ہیں اور فلسفی چھوٹے۔ اقبال شاعر تو یقیناً بہت بڑے ہیں۔ اتنے بڑے کہ آج تک اُردو کا کوئی شاعر ان کی بلندی تک نہ پہنچ سکا لیکن اقبال مفکر بھی چھوٹے نہیں ہیں۔ ان کا اپنا ایک اندازِ فکر ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ہمارے بعض نقاد اُس اندازِ فکر سے متفق نہیں ہیں لیکن ایک سوال یہ بھی ہے کہ اُن کی نثری تصانیف پر جس میں انھوں نے وضاحت سے اپنا نظامِ فکر پیش کیا ہے کھُل کر بحث ہوتی بھی کہاں ہے۔

اقبال نے اگر مشرقی اور مغربی مفکرین کے خیالات کو اپنایا ہے تو اُسی حد تک جس حد تک وہ انھیں قابلِ قبول تھے۔ اِس حد کے بعد اُنھوں نے اپنا راستہ الگ اختیار کیا۔ مغربی خیالات کو جانچنا، پرکھنا اور انھیں اپنانا یا رد کرنا کسی بھی فن کار کی عظمت کی دلیل ہے۔ اس کے علی الرغم اُن سے آنکھیں بند رکھنا یقیناً چھوٹے پن کا ثبوت ہے۔ اقبال نے مغربی خیالات کی گہرائی میں اُتر کر اور کہیں انھیں قبول کر کے اور کہیں رد کر کے اپنے اور یکتا مفکر ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ ہاں کانٹ ویل اسمتھ کی اِس بات کی مکمل تردید شاید مشکل ہو کہ جدید سائنس یا جدید سماجیات کے بارے میں اقبال کی وہ واقفیت نہ تھی جو جدید فلسفے کے بارے میں تھی۔ اصل میں فلسفے کے مطالعے نے انھیں اتنی مہلت ہی نہ دی کہ وہ موجودہ اقتصادی اور سماجی رشتے پر اس توجہ سے غور کرتے جس توجہ سے انھوں نے فلسفیانہ مسائل پر غور کیا تھا۔ غالباً اسی بنا پر کانٹ ویل اسمتھ نے لکھا ہے کہ "اقبال نے خیالات سے خیالات حاصل کیے نہ کہ واقعات سے۔ ان کے خیالات صحیح تھے

لیکن انھیں یہ خبر نہ تھی کہ وہ کون سے ٹھوس واقعات ہیں جنھوں نے ان خیالات کو صحیح بنایا ہے۔"
کانٹ ویل اسمتھ کے الفاظ میں " اقبال اقتصادیات اور سماجیات سے بھی ناواقف تھے اور اسی ناواقفیت کی بنا پر وہ ہندوستان" اور اسلام میں اُن جماعتوں کو نہ پہچان سکے جو دراصل انھیں کے مقاصد کے خلاف کام کر رہی تھیں۔ اپنی عملی زندگی میں انھوں نے انھیں جماعتوں کی مخالفت کی اور ان جماعتوں کی حمایت کی جو ان کے مقاصد کے خلاف کام کر رہی تھیں۔" لیکن اقبال پر یہ اعتراض کرتے وقت اسمتھ یہ بات بھول جاتے ہیں کہ اقبال کے سامنے مسلمانوں کی بہبود کا ایک اپنا تصور تھا پہلے تو اقبال کو کھینچ تان کر سوشلسٹ ثابت کرنا اور پھر اُن کے سوشلزم پر اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ وہ سوشلزم کے بارے میں یہ نہیں جانتے تھے اور وہ نہیں جانتے تھے ایک مہمل قسم کی تنقید ہے۔ اسمتھ اس حقیقت کو تسلیم کیوں نہیں کرتے کہ صحیح یا غلط، اقبال مسلمانوں کے مسائل کا علاج سوشلزم کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتے تھے اور اسلام بھی وہ نہیں جو مولانا ابوالکلام آزاد نے پیش کیا بلکہ وہ جو خود اقبال نے پیش کیا۔

اقبال نے اگر کارل مارکس کو پیغمبر کہا ہے تو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اسے پیغمبر بے جبرئیل اور پیغمبرِ حق ناشناس کہا ہے اور اس کی تصنیف " سرمایہ" کو کوئی اہمیت دی ہے تو یہ کہہ کر کہ " نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب"۔ اقبال اگر ملوکیت کے خلاف تھے تو یہ فرض کر لینا ایک خوش اعتقادی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا کہ وہ اشتراکیت کے حق میں تھے۔ "جاوید نامہ" میں کس قدر کھل کر انھوں نے دونوں نظریات پر تنقید کی ہے۔

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل — یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق در باطلِ او مضمر است — قلبِ او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را — در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک — جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس — بر مساواتِ شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخِ او در دل نہ در آب و گل است

هم ملوکیت بدن را فربہی است | سینۂ بے نورِ او از دل تہی است
مثلِ زنبورے کہ بر گل می چرد | برگ را بگزارد و شہدش برد
شاخ و برگ و رنگ و بوئے گل ہماں | بر جمالش نالۂ بلبل ہماں
از طلسمِ رنگ و بوئے او گزر | ترک صورت گوی و در معنی نگر

مرگِ باطن گرچہ دیدن مشکل است
گل مخواں او را کہ در معنی گِل است

ہر دو را جاں نا صبور و ناشکیب | ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج | درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج
ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست | آں برد جاں را ز تن ناں را ز دست
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل | ہر دو را تن روشن و تاریک دل

زندگانی سوختن با ساختن
در گلے تخمِ دلے انداختن

صرف یہی کہ اقبال اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کو ایک ہی سطح پر رکھ کر روشن تن اور تاریک دل کہتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ اخوت کا مقام دل میں ہو نہ کہ آب و گل میں اور اسی نظریے کی وضاحت کے لیے وہ اشتراکیت اور ملوکیت پر شدید نکتہ چینی کے فوراً بعد محکماتِ عالمِ قرآنی کا باب لاتے ہیں اور خلافتِ آدم، حکومتِ الٰہی، ارض ملکِ خدا است اور حکمت خیر کثیر است کی وضاحت کرتے ہیں تاکہ اشتراکیت اور اسلام کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے۔ صرف یہی نہیں بلکہ جمال الدین افغانی کی طرف سے روس کو مسلمان بن جانے کا پیغام بھی دلواتے ہیں۔

تو کہ طرحِ دیگرے انداختی | دل ز دستورِ کہن پرداختی
ہم چو ما اسلامیاں اندر جہاں | قیصریت را شکستی استخواں
تو بجاں افگندۂ سوزے دگر | در ضمیرِ تو شب و روزے دگر
کردۂ کارِ خداونداں تمام | بگزر از لا، جانبِ الّا خرام
در گزر از لا اگر جوئندۂ | تا رہِ اثبات گیری زندۂ

اے کہ می خواہی نظامِ عالمے
جستہ او را اساسِ محکمے[1]

---

[1]

ہم چناں بینی کہ در دورِ فرنگ
بندگی با خواجگی آمد بجنگ
روس را قلب و جگر گردیدہ خوں
از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں
آں نظامِ کہنہ را برہم زد است
تیز نیشے بر رگِ عالم زد است
کردہ ام اندر مقاماتش نگہ
لا سلاطیں، لا کلیسا، لا الٰہ!
فکرِ او در تندبادِ لا بماند
مرکبِ خود را سوئے الّا نراند
آیدش روزے کہ از زورِ جنوں
خویش را زیں تندباد آرد بروں
در مقامِ لا نیاساید حیات
سوئے الّا می خرامد کائنات
لا و الّا ساز و برگِ اُمتاں
در محبت پختہ کے گردد خلیل
تا نہ گردد لا سوئے الّا دلیل
اے کہ اندر حجرہ ہا سازی سخن
نعرۂ لا پیشِ نمرودے بزن

اس سوال کے بعد جمال الدین افغانی روس سے سوال کرتے ہیں کہ لا قیصر و کسریٰ کا مژدہ کس نے دیا۔ جواب ظاہر ہے کہ قرآن اور اسلام نے اور بقولِ اقبال

چیست قرآں خواجہ را پیغامِ مرگ   دست گیرِ بندۂ بے ساز و برگ

ان اشعار کی موجودگی میں کانٹ ویل اسمتھ کا اقبال پر یہ اعتراض کرنا کہ اقبال اصول کی وضاحت میں انتہائی جدید ہیں اور انھیں عملی صورت دینے کا وقت آتا ہے تو ان کے قدم لڑکھڑا جاتے ہیں۔ چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ کسی بھی سوشلسٹ کی طرف سے اقبال کے مقصدِ حیات کو غلط تو قرار دیا جا سکتا ہے لیکن ایک ایسا مقصد ان کی حیات سے وابستہ کر کے جو دراصل اُن کا مقصدِ حیات نہیں ہے ان کے بارے میں یہ کہنا کہ "جذباتی اعتبار سے وہ سوشلسٹ تھے" "ذہنی اعتبار سے وہ سوشلسٹ نہیں تھے" "وہ تجزیاتی طور پر یہ نہیں جانتے تھے کہ سرمایہ داری میں کیا خرابی ہے" انھوں نے اشتراکیت کے بارے میں مختلف قسم کا اظہار کیا ہے" "اُن کی تحریروں سے سوشلسٹ قسم کا تاثر جھلکتا ہے" "آخر میں انھوں نے کئی اشتراکیانہ نظمیں کہیں اور انھوں نے مغربی تہذیب کی مخالفت میں کارل مارکس کا نام استعمال کیا" "لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ انھیں اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ اشتراکیت کیا ہے" بالکل بے سروپا باتیں ہیں اور ایک ایسے طالب علم کی جو صدقِ دل سے اقبال کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے کوئی رہنمائی نہیں کرتیں۔ اقبال کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ اشتراکیت کیا ہے اور پھر ان کے کلام کو "اشتراکیانہ" قرار دے کر اس پر بحث کرنا اقبال کو ان کی شخصیت سے باہر لے جا کے دیکھنے کی کوشش ہے۔ کسی بھی فن کار کا مطالعہ اس کی شخصیت سے باہر

(بقیہ گزشتہ صفحے سے آگے)

این کہ می بینی نیرزد با دو جَو
از جلالِ لا الٰہ آگاہ شو
ہر کہ اندر دستِ او شمشیرِ لاست
جملہ موجودات را فرماں رواست

(پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق)

جاکر نہیں کیا جاسکتا۔

"جاوید نامہ" تو خیر ۱۹۳۲ء کی کتاب ہے۔"ارمغانِ حجاز" علامہ کے انتقال کے بعد منظرِ عام پر آئی اور اس میں ۱۹۳۵ء کے بعد کا کلام بھی ہے۔ اس کتاب کے حصّۂ اُردو میں پہلی نظم ہے۔"ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" اس نظم میں اقبال اپنے اس موقف پر پوری طرح قائم ہیں کہ مسائلِ حیات کا حل اسلام کے ہاتھ میں ہے سوشلزم یا کمیونزم کے ہاتھ میں نہیں۔ ابلیس نے ابتدا ہی میں دنیا کو عناصر کا پرانا کھیل کہہ کر اور یہ کہہ کر کہ کارساز نے اس کا نام جہانِ کاف و نون رکھا تھا نظریۂ اسلام کی مخالفت کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابلیس ان باتوں کا بیک وقت دعوےٰ کرتا ہے کہ

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

لیکن نظم کے گہرے مطالعے سے یہ حقیقت روزِ روشن کی آشکارا ہو جاتی ہے کہ ابلیس اپنا دشمن اصلی اشتراکیت کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتا ہے۔ اس تمثیلی نظم میں ابلیس کا دوسرا مشیر پہلے مشیر سے جمہوریت کے بارے میں سوال کرتا ہے:

خیر ہے سلطانیِ جمہور کا غوغا کہ شر؟

پہلا مشیر اُسے بتاتا ہے کہ یہ جمہوریت تو دراصل ملوکیت ہی کا ایک پردہ ہے اس سے ہمیں اس سے ہمیں کیا خطر ہو سکتا ہے۔[له]

له
ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

(باقی اگلے صفحے پر)

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر

تیسرا مشیر اس بات پر بڑے اطمینان کا اظہار کرتا ہے کہ جمہوری نظام میں رُوحِ ملوکیت باقی ہے لیکن وہ روس میں اشتراکیت کے عروج پر بہت پریشان ہے۔ چنانچہ اس پریشانی کا اظہار کرتے ہوئے وہ کہتا ہے:

رُوحِ سُلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
ہے مگر کیا اُس یہودی کی شرارت کا جواب
وہ کلیمِ بے تجلّی وہ مسیحِ بے صلیب
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب
کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز!
مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روزِ حساب
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

چوتھا مشیر اس کو بتاتا ہے کہ اس یہودی یعنی کارل مارکس کی تعلیم اور سیاست کا توڑ مسولینی ہے جو ایک بار پھر بحیرۂ رُوم کے چاروں طرف اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے کوشاں

(بقیہ حاشیہ پچھلا صفحہ)

مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِّ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

(بانگِ درا)

ہے۔ یہ سن کر تیسرا مشیر مسولینی کو نا عاقبت اندیش کے لقب سے نوازتا ہے کہ یہ اشتراکیت کا کیا توڑ پیدا کر سکتا ہے۔ اس نے تو اپنے طرزِ عمل سے مغربی سیاست کو بالکل بے نقاب کر دیا ہے۔ اب پانچواں مشیر ذرا کھُل کر سیاسیاتِ مشرق و مغرب پر بات کرتا ہے اور پوری شدّت کے ساتھ اشتراکیت کو اپنی تنقید کا ہدف بناتا ہے اور کہتا ہے کہ اب کارل مارکس نے جس فتنے کی بنیاد ڈالی ہے اس کی بدولت باقی تمام نظام درہم برہم ہو جائیں گے اور انجام کار اشتراکیت ہی اشتراکیت ساری دنیا پر غالب آ جائے گی۔

اس کے بعد ابلیس خود ساری صورتِ حال پر تبصرہ کرتا ہے اور ایک ایک مشیر کی بات کا "سوچ سمجھ کر" جواب دیتا ہے اور اُن سے کہتا ہے:

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ مو

گویا اشتراکی نظام کے معرضِ وجود میں آجانے سے بالکل کوئی تشویش نہیں ہے بلکہ

ہے اگر مجھ کو خطرہ کوئی تو اس اُمّت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہیں اب تک شرارِ آرزو
خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشکِ سحر گاہی سے جو ظالم وضو

ابلیس یہاں آ کر اپنی گفتار کو مبہم نہیں رہنے دیتا اور بڑی وضاحت سے کہتا ہے:

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایّام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

یہاں تیسرے مشیر کے اس اضطراب آمیز اظہارِ خیال

٭ اِس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

کے جواب میں ابلیس کا اضطراب ملاحظہ ہو

اِس سے بڑھ کر اور کیا فکر و نظر کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمین[1]۔

اسی طرح ساری نظم ابلیس کی اس پریشانی کی تصویر ہے جو اسلام کے سبب سے اُس کے دل و دماغ میں موجود ہے۔ چنانچہ وہ اپنے مشیروں کو یہ مشورہ دیتا ہے۔

ہے وہی شعر و تصوّف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات
ہر نفس ڈرتا ہوں اس اُمّت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات
مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اُسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اُسے

اقبال کے ان اشعار کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال مغربی یورپ کے جمہوری نظام پر اشتراکی نظام کو ترجیح دیتے ہیں لیکن اشتراکی نظام کے مقابلے میں اسلام کو بدرجہا بہتر نظام سمجھتے ہیں اس لیے کانٹ ویل اسمتھ اور اُن کے ہم خیال سوشلسٹ نقّاد اقبال کو سوشلسٹ کہہ کر اُن پر اسلامی سوشلسٹ ہونے کا اتّہام لگانے کے عوض اگر اقبال کو سوشلسٹ نہیں بلکہ مسلمان تسلیم کریں تو خلطِ مبحث کا بڑی حد تک خاتمہ ہو جائے گا۔ اُس صُورت میں سوشلسٹ طرزِ فکر کے نقادوں کے اعتراض کی نوعیت بھی بڑی حد تک بدل جائے گی۔ انھیں اس بات کا تو حق ہو گا کہ اسلام کے مقابلے میں اشتراکی نظام کو بہتر قرار دیں لیکن یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہو گی کہ اقبال تھے تو سوشلسٹ لیکن وہ سوشلزم کی حقیقت سے بے خبر تھے۔

---

[1] یہاں اقبال ایک طرح سے زمین کی ملکیت کے بارے میں اشتراکیت پر اسلام کی برتری ظاہر کر رہے ہیں۔

اقبال اور نیٹشے

مغربی مفکرین میں نیٹشے کا اثر کلامِ اقبال پر بظاہر بہت نمایاں نظر آتا ہے اور اقبال کے نقادوں نے اس اثر کا ذکر اکثر اپنی تحریروں میں کیا ہے۔ نیٹشے کے افکار کے تاثر کے علاوہ جن کی جھلک جابجا کلامِ اقبال میں نظر آتی ہے اقبال نے نیٹشے کا ذکر بھی اپنے کلام میں متعدد موقعوں پر کیا ہے "پیامِ مشرق" میں نیٹشے کا ذکر اس کے نام کے زیرِ عنوان چار بار آیا ہے۔ ایک بار تو شوپن ہائر کے تعلق سے: ؎

سوزِ فغانِ او بہ دلِ ہدہدے گرفت
با نوکِ خویش خار ز اندامِ او کشید
گفتش کہ سودِ خویش ز جیبِ زیاں بر آر[1]
گل از شگافِ سینہ زرِ ناب آفرید

---

[1] اے متاعِ درد در بازارِ جاں انداختہ　　گوہرِ ہر سود در جیبِ زیاں انداختہ
(عرفیؔ)

در ہاں ز درد ساز اگر خستہ تن شدی ‏ خو گر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

ایک اور قطعہ یہ ہے :

گر نوا خواہی ز پیشِ او گریز ‏ در نئے کلکش غریو تندر است

نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد ‏ دستش از خونِ چلیپا احمر است

آں کہ بر طرح حرم بت خانہ ساخت ‏ قلبِ او مومن دماغش کافر است[1]

خویش را در نارِ آں نمرود سوز ‏ زاں کہ بستانِ خلیل از آذر است

اس قطعے کے ساتھ ہی علامہ اقبال لکھتے ہیں :

"نیٹشے نے مسیحی فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے مگر بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔

"قلبِ او مومن دماغش کافر است"

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کا جملہ امیّہ ابن الصلت (عرب شاعر) کی نسبت کہا تھا۔ "اٰمن لسانہ وکفر قلبہ"

نیٹشے (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰ء) جس زمانے میں پیدا ہوا وہ یورپ کی اقتصادی خوشحالی اور سیاسی عروج کا دور تھا۔ یورپی ممالک ایشیا اور افریقہ میں نئے نئے ممالک پر قابض ہو رہے تھے لیکن اس خوش حالی کے ساتھ یورپ کا صنعتی انقلاب سارے یورپ کے لیے نئے نئے مسائل بھی لے آیا۔ کارخانوں کے قیام کی بدولت بھاری تعداد میں آبادیاں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوئیں۔ اس صورتِ حال نے زندگی کی ہم آہنگی اور انضباط کو درہم برہم کر دیا۔ نیٹشے نے اپنی تحریروں میں جگہ جگہ زندگی کے اس عدم توازن کا ذکر کیا ہے اور زندگی کی ان قدروں کو جو نئے حالات کے ساتھ

---

[1] یہ مصرع اقبال نے کارل مارکس کے بارے میں بھی دہرایا ہے۔

زاں کہ حق در باطلِ او مضمر است ‏ قلبِ او مومن دماغش کافر است

قدم بقدم نہیں چل سکتیں اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اصل میں نیٹشے نے زندگی کو ایک فلسفی کے نقطۂ نگاہ سے نہیں بلکہ ایک روشن ضمیر رشی منی کی حیثیت سے دیکھا۔ اُس نے انسان کے مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے میں نظری دلیلوں اور خشک منطق سے کام نہیں لیا بلکہ زندگی کے توازن میں انسان کے دکھوں کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کی اور بنی نوعِ انسان کے مستقبل کی بہتری کی خاطر اپنے نظریات اور اپنی تحریروں میں خونِ جگر صرف کیا۔ اقبال نے اُس کے متعلق ایک عجیب و غریب بات دو فقروں میں لکھی ہے۔ اپنے اس شعر ؎

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

میں "مجذوبِ فرنگی" کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں:

"جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نطشہ جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اُس کے فلسفیانہ افکار نے اُسے غلط راستے پر ڈال دیا۔"

اس حقیقت کو جاننے کے لیے کہ اقبال نے نیٹشے کے کن نظریات کو قبول کیا اور کن نظریات کو رد کیا۔ یہ فقرہ ایک چراغِ راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نیٹشے کے قلبی واردات کے قائل ہیں لیکن اُس کے فلسفیانہ افکار اُسے جن راستے پر لے گئے وہ اقبال کی نظر میں صحیح راستہ نہیں تھا۔

اصل میں نیٹشے کا فکر و نظر مابعد الطبیعات کے مسائل کو پیچھے چھوڑ کر اسے نفسیات کی اُس گہری دُنیا میں لے گیا جہاں انسان اپنے اندر ہی علت العلل حقیقت کا مشاہدہ کرنے کی شدت سے آرزو کرتا ہے۔ مادیت کے بوجھ تلے دبے ہوئے یورپ میں نیٹشے ایک حیرت انگیز شخصیت تھا۔ وہ اپنے وقت کا ایک صوفی تھا۔ روحانی کیفیات سے لبریز۔ اور اسے اس کا پوری طرح احساس تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ خدا کو نہیں مانتا تھا۔ لیکن خدا کو نہ ماننے سے انسان کی رُوحانیت میں کمی تو نہیں آجاتی۔ آخر ہمارے ہندوستان میں مہاتما بدھ ایسی عظیم شخصیت بھی تو گزری ہے جس نے خدا کی ہستی سے انکار

کیا اور خود خدائی کا دعویٰ بھی نہیں کیا لیکن وہ روحانیت کی اُن بلندیوں پر پہنچے کہ ہندوؤں کے خاص عوامی طبقے نے انھیں خدا تسلیم کیا۔

نیٹشے نے ایک ایسے مذہبی گھرانے میں جنم لیا تھا جو نسلاً بعد نسلٍ پادریوں کا گھرانہ چلا آتا تھا۔ گویا تبلیغی جوش نیٹشے کو وراثت ملا تھا اور وہ عمر کے آخری حصّے تک ایک مبلغ رہا۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ جذبۂ تبلیغ پہلے عیسائیت کے حق میں استعمال رہا۔ بعد میں اس کے خلاف وِل ڈیوراں لکھتا ہے کہ اگر نیٹشے کے رگ و پے میں وہ اخلاقی قوت نہ ہوتی جو عیسائیت ہی کی بدولت اُسے ملی تو وہ عیسائیت پر کبھی پے بہ پے حملے نہ کر سکتا تھا۔ یہ کتنی عجیب بات ہے کہ جس زمانے میں عیسائیت اس کے ہدفِ تنقید کا نشانہ تھی جنیوا میں اُس کا نام ایک سنت اور مہاتما کے طور پر لیا جاتا تھا۔ نیٹشے کی ماں ایک متقی اور پرہیز گار خاتون تھی اور اخلاق اور مذہب کے معاملات میں سخت محتاط زندگی بسر کرتی تھی۔ ماں کی اس تعلیم کا نیٹشے کی زندگی پر گہرا اثر ہوا اور آخر تک وہ ایک راہب کی طرح پاک رہا۔ بقول وِل ڈیوراں: "یہ نیٹشے کی طبیعت کی راہبی ہی کا نتیجہ ہے کہ اُس نے اتقار، پرہیز گاری اور اخلاق و مذہب کے مقابلے میں انتہائی محتاط زندگی بسر کرنے پر سخت حملے کیے ہیں۔ نہ جانے اس ناقابلِ اصلاح مہاتما کے دل میں گناہ گار بننے کے لیے کتنی شدید تڑپ موجود رہی ہوگی۔" اقبال یہاں نیٹشے کے بارے میں بڑی حد تک وِل ڈیوراں کے ہم خیال ہیں ؎

خدنگِ سینۂ گردوں ہے اس کا فکرِ بلند
کمند اُس کا تخیّل ہے مہر و مہ کے لیے
اگرچہ پاک ہے طینت میں راہبی اُس کی
ترس رہی ہے مگر لذّتِ گنہ کے لیے

نیٹشے جس روز پیدا ہوا وہ جرمنی کے بادشاہ فریڈرک ولیم چہارم کا جنم دن تھا۔ اُس کا والد شاہی خاندان کے اکثر افراد کا معلّم رہ چکا تھا۔ اس لیے اسے جذبۂ حبُّ الوطنی کے لیے نیک فال سمجھا اور اپنے بچّے کا نام فریڈرک کے نام پر رکھا۔ نیٹشے کہا کرتا تھا کہ "میرے اِس جنم دن کی بدولت کم سے کم ایک فائدہ مجھے ضرور حاصل رہا اور وہ یہ کہ میرے بچپن کے دنوں میں میری سال گرہ کے موقع پر ملک بھر میں خوشیاں منائی جاتی تھیں۔"

والد کی موت کے بعد نیٹشے کی دیکھ بھال خانوادے کی عورتوں کے ہاتھ میں آگئی جس کی بدولت غیر شعوری طور پر اُس میں ایک نسائی لطافت اور نازک مزاجی پیدا ہونا شروع ہوگئی۔ سگریٹ اور شراب کا استعمال اُس زمانے میں مردانہ خوبیوں میں شمار ہوتا تھا۔ لیکن نسائی ماحول میں پرورش پانے کے باعث نیٹشے "اِن خوبیوں" سے دور رہا۔ اپنے انہی طور طریقوں کی بدولت وہ اپنے ہم درس طلبہ میں ایک ننھے پادری کے طور پر مشہور ہوگیا۔ اکثر اپنے ہم جماعتوں سے الگ جاکر خلوت میں بائبل کا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ بائبل کے ساتھ اُس کے دلی لگاؤ کا یہ عالم تھا کہ جب وہ اوروں کے سامنے بائبل کی قرأت کرتا تھا تو سُننے والے کی آنکھوں میں آنسو آجاتے تھے۔ اِس رقّتِ قلبی کے ساتھ ساتھ اُس کے اندر پختہ اعتقادی کی بدولت ایک مستقل مزاجی بھی آہستہ آہستہ پرورش پا رہی تھی۔ ایک بار اُس کے ہم درس طلبہ نے بائبل میں بیان کیے ہوئے ایک واقعے کو خلافِ اصلیت کہا تو نیٹشے نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ یہ واقعہ خلافِ اصلیت نہیں۔ جلتی ہوئی دیا سلائیاں اپنی ہتھیلی پر رکھ دیں۔ یہ واقعہ اس کے لڑکپن کا ہے لیکن اپنے آپ کو پختہ تر کرنے کا جذبہ ساری عمر اس کے دل میں کارفرما رہا۔ نیٹشے کے اس فلسفۂ حیات سے کہ "سخت ہوجاؤ، خطرے کی زندگی بسر کرو، اچھائی کیا ہے؟ جو تم میں قوت کا احساس پیدا کرے۔ برائی کیا ہے وہ سب جو کمزوری سے حاصل ہوتا ہے۔" اقبال بہت متاثر ہوئے ہیں بلکہ "اسرارِ خودی" کی کہانی "حکایت الماس و زغال" انھوں نے نیٹشے ہی سے لی ہے۔ اس سے الماس زغال سے کہتا ہے:

پیکرم از پختگی ذوالنّور شد	سینہ ام از جلوہ ہا معمور شد
خوار گشتی از وجودِ خامِ خویش	سوختی از نرمیِ اندامِ خویش
فارغ از خوف و غم و وسواس باش	پختہ مثلِ سنگ شو الماس باش
می شود از وے دو عالم مستنیر	ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
مشتِ خاکے اصلِ سنگِ اسود است	کو سر از جیبِ حرم بیروں زد است
رتبہ اش از طور بالاتر شد است	بوسہ گاہِ اسود و احمر شد است

در صلابت آبروئے زندگی است
ناتوانی ناکسی ناپختگی است

یہ خیر ایک مثال تھی۔ جہاں تک کلامِ اقبال کا تعلق ہے اس میں نیٹشے کی سختی، صلابت اور پختگی کے نظریے کی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اقبال نے اس نظریے کو مکمل طور پر اپنا لیا ہے تو غلط نہ ہوگا۔

کہا پہاڑ کی ندی نے سنگ ریزے سے ۔۔۔ فتادگی و سرافگندگی تری معراج
ترا یہ حال کہ پامال و درد مند ہے تو ۔۔۔ مری یہ شان کہ دریا بھی ہے مرا محتاج
جہاں میں تو کسی دیوار سے نہ ٹکرایا ۔۔۔ کسے خبر کہ تو ہے سنگ خارا یا کہ زجاج

فولاد کہاں رہتا ہے شمشیر کے لائق
پیدا ہو اگر اس کی طبیعت میں حریری

جو سختیٔ منزل کو سامانِ سفر سمجھے ۔۔۔ اے وائے تن آسانی ناپید ہے وہ راہی
اونچی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریا ہے ۔۔۔ جس کی ہوائیں تند نہیں ہیں وہ کیسا طوفان
جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا ۔۔۔ لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
محبت مجھے اُن جوانوں سے ہے ۔۔۔ ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع ۔۔۔ کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر ۔۔۔ تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں
ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام ۔۔۔ سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں
حفاظت پھول کی ممکن نہیں ہے ۔۔۔ اگر کانٹے میں ہو خوئے حریری

نیٹشے کا یہ فلسفۂ صلابت و پختگی اقبال نے "خراباتِ فرنگ" میں جس خوبصورتی سے بیان کیا ہے اس کی مثال کلامِ اقبال کے سوا اور کہیں ملنا دشوار ہے۔ اقبال کا کمالِ فن ان کی ڈرامائی اور مکالماتی نظموں میں اپنے انتہائی عروج پر نظر آتا ہے۔ یہ چند اشعار بھی انہی نظموں کی ذیل میں آتے ہیں۔ اقبال مکالمے کے ذریعے سے اپنے حُسنِ بیان کو کہیں سے کہیں لے جاتے ہیں۔ اس نظم میں اقبال نے نیٹشے کا فلسفۂ خواہشِ اقتدار ہی بیان نہیں کیا بلکہ چونکہ یہ نظریہ مذہب

اور اخلاق کی نفی کرتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال نیٹشے سے الگ اپنا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ اس لیے انھوں نے اِس پر نظریاتی ضربِ کاری لگائی ہے اور طنزیہ انداز اختیار کرکے اُس مغربی سیاست کا جس کی بنیاد میکاولی اور نیٹشے کے نظریات پر ہے۔ کھوکھلا پن بھی ظاہر کیا ہے۔

دوش رفتم بہ تماشائے خراباتِ فرنگ — شوخ گفتاریِ رندے دلم از دست ربود

گفت ایں نیست کلیسا کہ بیابی دروے — صحبتِ دخترکِ زہرہ وشِ و نائے و سرود

ایں خراباتِ فرنگ است و ز تاثیرِ مئش — آنچہ مذموم شمارند نماید محمود

نیک و بد را بہ ترازوئے دگر سنجیدیم — چشمہ داشت ترازوئے نصاریٰ و یہود

خوب زشت است اگر پنجۂ گیرات شکست — زشت خوب است اگر تابِ توانِ تو فزود

تو اگر در نگری جز بہ ریا نیست حیات — ہر کہ اندر گرِ صدق و صفا بود نہ بود

دعویٰ صدق و صفا پردۂ ناموسِ ریاست — پیرِ ما گفت مس از سیم بباید اندود

فاش گفتم بہ تو اسرارِ نہاں خانۂ زیست — با کسے باز مگو تا کہ بیابی مقصود

اس نظم کے حاشیے میں علاّمہ اقبال نے اس بات کی وضاحت کردی ہے کہ رند سے مُراد نیٹشے ہے۔

بائیبل اور عیسائیت میں نیٹشے کی پختہ اعتقادی زندگی کے اُس عدمِ توازن کی تاب لا سکی جو اُس کی آنکھوں کے سامنے موجود تھا اور آخر عقائد کا یہ شیشہ اپنے دور کے حالات سے ٹکرا کے پاش پاش ہوگیا۔ اُس کی عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ خدا اور عیسائیت دونوں سے اس کا اعتقاد اُٹھ گیا اور اس کے بعد اُس کی ساری زندگی ایک ایسے خدا کو تراشنے میں صرف ہوگئی جس پر وہ ایمان لاسکے۔ کہنے کو تو اس نے کہہ دیا کہ خدا سے اُس کا اعتقاد اُٹھ گیا ہے لیکن درحقیقت یہ اس کی خود فریبی تھی۔ اٹھارہ سال کی عمر تک جبکہ دل و دماغ پر عقیدے کے نقوش بہت گہرے ہوتے ہیں اُس نے عیسائیت کو اپنی رُوح کی گہرائیوں میں بسایا تھا اور اب وہ عیسائیت ہی سے منحرف ہوچکا تھا۔ اِس انحراف کے بعد اُس کی حالت ایک ایسے جواری کی سی تھی جو اپنا سب کچھ ایک ہی داؤ پر لگا کر بازی ہار چکا ہو۔ مذہب اُس کی زندگی کے سانچے میں رچا بسا ہوا تھا اور جب مذہب اس کی زندگی سے خارج ہوگیا تو زندگی کے اِس سانچے میں ایک لامتناہی خلا پیدا ہوگیا۔ اس خلا کو اس نے ہر ممکن طریقے سے

پُر کرنے کی کوشش کی۔ کبھی بحث مباحثے سے اور کبھی سگریٹ اور شراب کے استعمال سے لیکن سگریٹ اور شراب سے وہ بہت جلد بے زار ہوگیا کیونکہ اس کے بارے میں اُس کا خیال یہ ہوگیا تھا کہ سگریٹ اور شراب کے استعمال سے انسان کے ادراک میں حسِ لطیف باقی نہیں رہتی اور وہ گہرے سوچ بچار کے قابل نہیں رہتا۔

جن حالات کے مشاہدے نے نیٹشے کو عیسائیت سے بیزار کردیا تھا اُس سے اس بے زاری کا اندازہ لگانا دشوار نہیں۔ عیسائیت اپنے ساتھ اس کی دلی تسکین کے اسباب بھی لیتی گئی اور اب اس کے لیے کسی سے یا کسی فرد میں تسکین کا پہلو باقی نہیں رہ گیا تھا۔ فکری اعتبار سے اب ایک تنہائی کے سوا اُس کا کوئی رفیق نہیں تھا۔ نیٹشے کے لیے یہ ایک ذہنی کش مکش کا دور تھا اور اس ذہنی کشمکش کے بارے میں اُس نے لکھا:

"میں اس وقت ایک سخت مسئلے سے دوچار ہوں۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے میں ایک گھنے جنگل میں بھٹک رہا ہوں۔ کاش میرے کچھ مُرید ہوتے۔ کاش میرا کوئی مرشد ہوتا۔"

لیکن اسے کوئی مرید مل سکا نہ پیر۔ انیسویں صدی اُس کے نزدیک ہر اعتبار سے ایک سپاٹ اور اُجاڑ زمانہ تھا۔ اگرچہ بعض دوسرے مفکّروں کی نظر میں یہ دور ایک رجائی اور ترقی پسند دور تھا۔ لیکن نیٹشے اسے منکرِ مذہب و اخلاق قرار دے کر اُس پر پے بہ پے حملے کر رہا تھا اور اس کی شکست و ریخت میں مصروف تھا۔

خدا کے بارے میں اُس کے اس نظریے نے کہ خدا مرچکا ہے اُسے نئے خداؤں کی تخلیق پر مجبور کیا۔ وہ اپنی ایک تصنیف میں ایک کردار کے منہ سے کہلواتا ہے:

"کیا ہم خود خدا نہیں بن سکتے۔ اتنا عظیم کارنامہ اس سے قبل ظہور پذیر نہیں ہوا۔ اگر یہ کارنامہ انجام پا جائے تو ہمارے بعد آنے والے اپنے آپ کو تاریخ کے ایک اعلیٰ اور ارفع دور میں پائیں گے۔ ایسا دور آج تک صفحۂ کائنات پر رونما نہیں ہوا ہوگا۔"

یہ اصل میں فوق البشر کا تصور تھا جو نیٹشے پیش کر رہا تھا۔ اسے ہم تلاشِ حقیقت کی

کوشش کہیں یا حقیقت سے فرار لیکن نیٹشے فوق البشر کے تصوّر سے اپنے اُس خلا کو پُر کر رہا تھا جو خدا کو نہ ماننے سے اُس کی زندگی میں پیدا ہو گیا تھا ؎

از سستیِ عناصرِ انساں دلش تپید
فکرِ حکیم پیکرِ محکم ترہ آفرید
افگند در فرنگ صد آشوبِ تازہ
دیوانۂ بہ کارگہِ شیشہ گر رسید

جب ۱۸۷۰ء میں جرمنی اور فرانس میں جنگ چھڑی تو نیٹشے نے اپنے ملک کی آواز پر لبیک کہا اور بھرتی ہونے کے لیے محاذِ جنگ کو روانہ ہو گیا۔ رستے میں فرینک فرٹ کے مقام پر اُس نے فوج کے ایک دستے کو دیکھا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ "زندگی کی تمنا سے مُراد یہ نہیں کہ انسان محض زندہ رہنے کے لیے خستہ حالی کے ساتھ جدوجہد کرتا رہے بلکہ اُس کے دل میں جنگ کرنے کی، قوّت حاصل کرنے کی اور غلبہ پانے کی تمنّا بیدار رہے۔" نیٹشے کی نظر کمزور تھی اِس لیے وہ فوج میں بھرتی نہ ہو سکا۔ چنانچہ اُسے نرسنگ کے کام پر لگا دیا گیا۔ فکری اعتبار سے جنگ کی تلقین کرنے والے فلسفی نے میدانِ جنگ کی قیامت خیزیاں کہاں دیکھی تھیں۔ زخمی سپاہیوں کی حالتِ زار دیکھنے کی اس میں تاب نہ تھی۔ زخموں سے رستا لہو وہ زیادہ دیر نہ دیکھ سکا اور بیمار پڑ گیا اور اسی حالت میں اُسے واپس گھر بھجوا دیا گیا۔[۱]

---

[۱] جاوید اقبال اپنے ایک مضمون "ابّا جان" میں لکھتے ہیں: "ابّا جان کی بڑی تمنا یہ تھی کہ میں تقریر کرنا سیکھ لوں۔ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ میں کشتی لڑا کروں۔ اس سلسلے میں میرے لیے گھر میں ایک اکھاڑہ کھدوا دیا گیا تھا وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ اکھاڑے کی مٹی پر ڈنٹر پیلنا یا لنگوٹی باندھ کر لیٹ رہنا صحت کے لیے نہایت مفید ہے۔ پھر بڑی عید کے روز ہمیشہ مجھے تلقین کیا کرتے تھے کہ بکرے کے ذبح ہوتے وقت میں وہاں موجود رہوں لیکن اپنا یہ حال تھا کہ کسی قسم کا خون بہتے نہ دیکھ سکتے تھے۔ ایک دفعہ دالان میں مجھے جو کھیلتے ہوئے ٹھوکر لگی تو منہ کے بل گرا۔ میرا نچلا ہونٹ اندر کٹ گیا۔ ابّا جان اتفاق سے اِدھر آ نکلے اور میرے منہ سے خون بہتا دیکھ کر بجائے اس کے

(باقی اگلے صفحے پر)

عیسائیت سے بیزار ہونے کے بعد نیٹشے کسی سیاسی یا نیم سیاسی نظام حیات کے دامن میں پناہ نہ لے سکا۔ جمہوری یا اشتراکی نظام اُس کے تسکینِ دل کا سامان مہیا نہ کر سکے۔ یہاں پھر اقبال نیٹشے کے ہم نوا ہیں۔ جمہوریت کے بارے میں علّامہ کہتے ہیں:

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی!
ز موراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نہ می آید
گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نہ می آید

"ضربِ کلیم" میں اگرچہ علّامہ نے یہ قطعہ اسٹینڈل کے حوالے سے لکھا ہے:

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

لیکن جمہوریت کے بارے میں نیٹشے نے بھی الفاظ قریب قریب یہی استعمال کیے ہیں[1]۔ نیٹشے کے سامنے جتنے بھی سیاسی نظام تھے اس کے نزدیک انسانی مسائل میں اضافہ کا سبب تھے نہ کہ مسائل زندگی کا حل۔ اس کی نظر میں اُس کے زمانے کی ایک عام خاصیت یہ تھی کہ انسان اپنی نظر میں بے وقار ہو کے رہ گیا ہے۔ انسان کے وقار کو دوبارہ بحال کرنے کا ذریعہ اُس کے سامنے صرف فوق البشر تھا اور فوق البشر کی سب سے بڑی خاصیتیں نیٹشے کے

(بقیہ گزشتہ صفحے سے آگے) کہ میرے قریب پہنچیں یا مجھ سے پوچھیں: "کیا ہوا ہے"۔ وہ چند لمحوں کے لیے ساکت و مبہوت کھڑے رہے۔ پھر ان کے قدم ڈگمگائے اور وہ بے ہوش ہو کر وہیں گر پڑے۔ جب ہوش آنے پر انہیں بتایا گیا کہ معمولی چوٹ تھی اور اب میں ٹھیک ہوں تو بڑے متعجب ہوئے۔ کہنے لگے کہ اس کے منہ سے تو خون کے فوارے چھوٹ رہے تھے۔"

[1] جمہوریت افراد کو گننے کا ایک جنون ہے۔ (نیٹشے)

نزدیک تخلیقِ آرزو اور قوتِ ارادی ہیں۔ گویا یہاں تک نیٹشے کے فوق البشر اور اقبال کے مردِ مومن میں بڑی مطابقت ہے:

افلاک سے ہے اُس کی حریفانہ کشاکش — خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن

جچتے نہیں کنجشک و حمام اس کی نظر میں — جبریل و سرافیل کا صیاد ہے مومن

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلماں

آں مسلمانے کہ بیند خویش را — از جہانے برگزیند خویش را

از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست — تیغِ لاموجود الا اللہ اوست

صبحش از بانگے کہ بر خیزد زجاں — نے ز نورِ آفتاب خاوراں

فطرتِ او بے جہات اندر جہات — او حریم و در طوافش کائنات

وجودش شعلہ از سوزِ درون است

چو خس او را جہان چند و چون است

کند شرحِ انا الحق ہمتِ او

پئے ہر کن کہ می گوید یکون است

لیکن نیٹشے ضابطۂ حیات کے لیے طاقت کو بنیاد قرار دیتا ہے نہ کہ شفقت و کرم کو۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ فوق البشر کی تخلیق کے لیے ضروری ہے کہ بہترین افراد بہترین افراد کے ساتھ شادی کریں۔ یہ گویا نسلی امتیاز پیدا کرنے کی ایک کوشش ہے۔ یہاں اقبال کا نظریہ نیٹشے سے مختلف ہوجاتا ہے۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک نسلی امتیاز غیر اسلامی اور غیر انسانی ہے:

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائیگا

ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیٔ والا گہر (بانگِ درا)

"بقولِ زردشت" میں نیٹشے نے انسان کو ظالم ترین جانور کہا ہے لیکن اقبال کا مردِ مومن قوت و جبروت اور شفقت و کرم کا امتزاج ہے۔

جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم

دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفاں

پیشِ باطل تیغ و پیشِ حق سپر ‏ ‏ ‏ امر و نہی او عیارِ خیر و شر
عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم ‏ ‏ ‏ ہم بہ قہر اندر مزاجِ او کریم

نیٹشے کا فوق البشر اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے اخلاقی پابندیوں سے آزاد ہے۔ وہ جبر و تشدد کا مجموعہ ہے اور کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہے لیکن اقبال کا مردِ مومن توحید پرست بھی ہے اور انسان دوست بھی۔ ~~~

مردِ سپاہی ہے وہ اسکی زرہ لاالٰہ ‏ ‏ ‏ سایۂ شمشیر میں اس کی پناہ لاالٰہ
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات ‏ ‏ ‏ ہر دو جہاں سے غنی اُس کا دل بے نیاز
اسکی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل ‏ ‏ ‏ اُسکی ادا دلفریب اُسکی نگہ دل نواز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو ‏ ‏ ‏ رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز
آدمیت احترامِ آدمی ‏ ‏ ‏ باخبر شو از مقامِ آدمی

نیٹشے کا فوق البشر جہاں خودی سے آگاہ ہے وہاں اقبال کا مردِ مومن خودی کے ساتھ بیخودی کا بھی رمز شناس ہے۔ گویا اقبال جہاں نیٹشے کے قلبی واردات کے قائل ہیں وہاں اس کے فلسفیانہ افکار کے قائل نہیں۔ اُس کی غیب دانی، روشن ضمیری اور غیر معمولی بصیرت کی بنا پر اقبال نے اُسے مجذوب اور "حلاج" کہا ہے اور اسی وجہ سے "جاوید نامہ" میں نیٹشے کو مادی اور روحانی جہانوں کے درمیان — آں سوئے افلاک — ہی دکھایا ہے۔ مادی دنیا نیٹشے کا مقام اس لیے نہیں بن سکی کہ اس کا قلب مومن ہے اور روحانی دنیا کے قابل وہ اس لیے نہیں ہو سکا کہ اس کا دماغ کافر ہے۔[1]

---

[1] جہاں تک اقبال کے نظریۂ مردِ مومن کا تعلق ہے عام خیال یہ ہے کہ اقبال نے یہ نظریہ نیٹشے کے نظریۂ فوق البشر سے مستعار لیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے مردِ مومن اور نیٹشے کے فوق البشر میں کسی حد تک مماثلت کے پہلو موجود ہیں۔ میں نے سطورِ بالا میں دونوں پہلوؤں کی کسی حد تک نشان دہی کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس ضمن میں علامہ اقبال کی اپنی ایک تحریر پر نظر ڈالنا اس موضوع کے مطالعے کے لیے ناگزیر ہے۔
جس زمانے میں ڈاکٹر نکلسن نے "اسرارِ خودی" کا انگریزی میں ترجمہ کیا تھا — اور غالباً یہ ۱۹۱۸ء

مطالعۂ کلامِ اقبال سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ اقبال کو نیٹشے کی تحریروں کے ذریعے سے اُس کی

(بقیہ گزشتہ صفحے سے آگے) کی بات ہے ۔ بعض انگریز نقادوں نے اپنے مقالات میں علامہ اقبال کے فلسفۂ خودی کو موضوعِ بحث بنایا تھا اور انھوں نے اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا تھا کہ اقبال کا تصورِ مردِ مومن نیٹشے کے تصورِ فوق البشر کی صدائے بازگشت ہے۔ اقبال نے اِس سلسلے میں ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا:

"مجھے یہ معلوم کرکے بے حد مسرت ہوئی کہ "اسرارِ خودی" کا ترجمہ انگلستان میں قبولِ عام حاصل کر رہا ہے۔ بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نیٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ "دی اتھینیم" والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحبِ مضمون پر عائد نہیں ہوتی۔ وہ لاعلمی کی بنا پر معذور ہے۔ اُس نے اپنے مضمون میں میری جن نظموں کا ذکر کیا ہے اگر اسے ان صحیح تاریخ اشاعت کا بھی علم ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ میری ادبی سرگرمیوں کے نشر دار تقاء کے متعلق اس کا زاویۂ نگاہ بالکل مختلف نظر آتا۔

وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیّل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط مبحث کرکے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکّر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے صوفیانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نیٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا! اور نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں...... نیٹشے بقائے شخصی کا منکر ہے۔ جو شخص حصولِ بقا کے آرزومند ہیں وہ ان سے کہتا ہے: "کیا تم ہمیشہ کے لیے زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو؟" اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لیے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصوّر غلط تھا۔ اُس نے کبھی مسئلۂ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ بہ خلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاعِ گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام توتیں مرکوز کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

ذات کے ساتھ ایک خاص تعلقِ خاطر پیدا ہو گیا تھا اور انھیں نیٹشے کے الحاد سے دلی دکھ ہی نہیں ہوتا تھا بلکہ وہ اس بات کی حسرت کرتے تھے کہ کاش نیٹشے کو شیخ احمد سرہندی ایسا کوئی رہ نمائے کامل مل جاتا جو اُس کے فلسفیانہ افکار کو سیدھے راستے پر ڈال دیتا : ؎

بر ثغور ایں جہانِ چون و چند — بود مردے باصدائے دردمند
دیدۂ او از عقابان تیز تر — طلعتِ او شاہد سوزِ جگر
دم بدم سوزِ درونِ او فزود — برلبش بیتے کہ صد بارش سرود

نہ جبریلے، نہ فردوسے، نہ حورے نے خداوندے
کفِ خاکے کہ می سوزد ز جانِ آرزو مندے

قاری کے لیے نیٹشے کی آتشِ دل کا بیان ان الفاظ میں کرنے کے بعد وہ رومی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں : ؎

من بہ رومی گفتم ایں دیوانہ کیست؟ — گفت "ایں فرزانہ" المانوی است
درمیانِ ایں دو عالم جائے اوست — نغمۂ دیرینہ اندر نائے[1] اوست
باز ایں حلّاج بے دار و رسن — نوعِ دیگر گفتہ آں حرفِ کہن
حرفِ او بے باک و افکارش عظیم — غربیاں از تیغِ گفتارش دو نیم

(بقیہ گذشتہ صفحے سے آگے)

ہیں عمل کی تمام صور و اشکالِ مختلفہ کو جن میں "تصادم و پیکار" بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک اُن سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی خیال کے پیشِ نظر میں نے سکون وجمود اور اس نوع کے تصوّف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ حالانکہ اس باب میں نیٹشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔"

(ترجمہ مکتوب علامہ اقبالؒ، از عبدالرحمٰن طارق)

[1] "نائے" حلق کو بھی کہتے ہیں۔

نیٹشے کو "بے دار و رسن" حلاج کہہ کے اقبال نے نیٹشے کے نظریۂ فوق البشر کو دو حرفوں میں سمیٹ لیا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اقبال رومی سے پوچھتے ہیں یہ دیوانہ کون ہے؟ رومی اقبال کی غلط فہمی دور کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دیوانہ نہیں ہے بلکہ جرمنی کا مفکر ہے۔ اور اس کا مقام انھی دونوں عالموں کے درمیان ہے۔ اس کی بانسری میں نغمۂ دیرینہ موجود ہے۔ اِس حلاج بے دار و رسن نے حرفِ کہن کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے[1]۔ اُس نے جو کچھ کہا بڑی بے باکی سے کہا۔ اس کے خیالات عظیم ہیں۔ اہلِ مغرب اس کی گفتار یا تیغِ تنقید سے دو ٹکڑے ہو چکے ہیں[2] ؎

با تجلّی ہم کنار و بے خبر	دُور تر چوں میوہ از بیخ شجر
چشمِ او جز رویتِ آدم نہ خواست	نعرہ بے باکانہ زد آدم کجا است
ورنہ او از خاکیاں بے زار بود	مثلِ موسیٰ طالبِ دیدار بود
کاش بودے در زمانِ احمدے	تا رسیدے بر سرورِ سرمدے

فوق البشر کے علاوہ ایک اور اہم موضوع جس کے بارے میں اقبال اور نیٹشے کے خیالات کا ذکر کرنا ضروری ہے "عورت" ہے۔ عورت کے متعلق اقبال یہاں تک تو نیٹشے کے ہم خیال ہیں کہ مرد اور عورت میں مساوات کا سوال نہیں ہوتا لیکن وہ نیٹشے کی طرح یہ نہیں کہتے کہ "عورت مرد کے لیے ایک خطرناک کھلونا ہے"۔ نہ ہی وہ نیٹشے کی طرح یہ کہتے ہیں کہ "مرد کی تعلیم جنگی ماحول کے پیشِ نظر ہونا چاہیے اور عورت کی مرد کے دل بہلا دینے کے پیشِ نظر" بلکہ وہ اس نظریے کی صاف مخالفت کرتے ہیں۔ ؎

---

[1] "نائیے" حلق کو بھی کہتے ہیں۔

[2] یہاں اس نکتے کو ملحوظِ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ حلاج نے جب انا الحق کہا تھا تو اس نے : نائیے مقید کو حق (خدا) قرار دیا تھا۔ نیٹشے نے بھی ایک طرح سے انا الحق ہی کہا لیکن اس کے کہنے کا طریقہ مختلف تھا یعنی اس نے انائے مقید کو فوق البشر کا نام دیا تھا۔ [3] نیٹشے نے مسیحی فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ (اقبال خدا اور مذہب سے بیزار ہو جانے کے بعد اس نے بڑی بے باکی کے ساتھ اپنے آبائی مذہب پر تنقید کی۔

بحل اے دخترک ایں دل بری ہا | مسلماں را نہ زیبد کافری ہا
منہ بر دل جمال غازہ پرورد | بیاموز از نگہ غارتگری ہا
جہاں را محکمی از امہات است | نہادِ شاں امینِ ممکنات است
اگر ایں نکتہ را قومی نہ داند | نظامِ کار و بارش بے ثبات است
طینتِ پاک تو مارا رحمت است | قوّتِ دین و اساسِ ملّت است
می تراشد مہرِ تو اطوار ما | فکرِ ما، گفتارِ ما، کردارِ ما

جہاں نیٹشے نے یہ کہا ہے کہ عورت مرد کے لیے ایک خطرناک کھلونا ہے وہاں وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مرد عورت کے لیے بچہ پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ گویا نیٹشے مرد اور عورت کے تعلقات کو ایک حیاتی تعلق سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ اقبال اس تعلق کو ایک اعلیٰ سماجی اور روحانی سطح پر لے جاتے ہیں اور ان کے خیال ہیں : ؎

جوہرِ مرد عیاں ہوتا ہے بے منّتِ غیر | غیر کے ہاتھ میں ہے جوہرِ عورت کی نمود
راز ہے اس کے تپِ غم کا یہی نکتۂ شوق | آتشیں لذّتِ تخلیق سے ہے اُس کا وجود
کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرارِ حیات | گرم اسی آگ سے ہے معرکۂ بود و نمود

نیٹشے اور اقبال کے خیالات کی مماثلت کی ایک ہلکی سی جھلک ان سطور میں پیش کی گئی ہے۔ یہ اقبال کے نیٹشے کے ساتھ فکری رشتے اور تعلقِ خاطر کی ایک جامع تصویر نہیں ہے جیساکہ اس مقالے کے زیرِ نظر حصّے کی ابتدا میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ اقبال نیٹشے کے اکثر نظریات کو رد کرنے کے باوجود اس کی شخصیت سے بھی بے حد متاثر ہیں اور اس کی تحریروں سے بھی۔ نیٹشے کی شاعرانہ تحریروں کے اکثر حصّوں کا علامہ نے بڑا گہرا اثر قبول کیا ہے اور انھیں اپنے کلام میں ایک نئے حُسن کے ساتھ اور اپنے نظریے کے تحت پیش کیا ہے۔ اُس کی دو ایک مثالیں یہ ہیں:

میرا زمانہ ابھی نہیں آیا۔ کل کے بعد جو دن آئے گا وہ میرا ہے۔ (نیٹشے)

من نوائے شاعرِ فرداستم (اقبال)

انسان کامل نسلوں کے انتخاب اور تیاریوں کے بعد منصّۂ شہود پر آتا ہے۔ آج ایک ایک شخص جس صورت میں ہم لوگوں کے سامنے ہے اُس میں اس کے آباؤ اجداد کا لہو صرف

(نٹشے)

ہو چکا ہے۔

عمرہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات

تا ز بزم عشق یک دانائے راز آید بروں (اقبال)

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے

بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا (اقبال)

مدتوں تک ہم اُس شخصیت کے اجزا اور ٹکڑے بن کر رہے ہیں جو ایک مکمل شخصیت اور مکمل نظام کہلائی جا سکتی ہے۔ (نٹشے)

بود و نبودِ ماست ز یک جلوۂ صفات

از لذتِ خودی چو شرر پارہ پارہ ایم (اقبال)

صرف وہ شخص جو میری تحریروں کے ماحول میں سانس لینا جانتا ہے اس حقیقت سے آشنا ہے کہ یہ ماحول بلندیوں کا ماحول ہے۔ یہ ایک ہمہ گیر ماحول ہے۔ میرے قاری کو اس کے مطابق ہونا چاہیے ورنہ اس بات کا امکان ہے کہ یہ ماحول اسے ہلاک کر دے گا۔ (نٹشے)

نظر نہیں تو مرے حلقۂ سخن میں نہ بیٹھ

کہ نکتہ ہائے خودی ہیں مثالِ تیغِ اصیل (اقبال)

جمہوریت ———— افراد کو گننے کا ایک جنوں (نٹشے)

متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی

ز موراں شوخیٔ طبعِ سلیمانے نمی آید

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو

کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید (اقبال)

خطرے کی زندگی بسر کرو۔ اپنی بستیاں آتش فشاں پہاڑ ویسوویس کے اُس پار بساؤ۔ اپنے جہازوں کو اُن سمندروں میں بھیجو جواب تک بنی نوعِ انساں کی رسائی سے دور رہیں۔ (نٹشے)

بہ کیشِ زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است
سفر بہ کعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است
گر سجود محکم شوی سیل بلا انگیز چیست
مثلِ گوہر در دلِ دریا نشستن می تواں
(اقبال)

رفیقش گفت اے یار خردمند | اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دمادم خویشتن را بر فساں زن | ز تیغ پاک گوہر تیز تر زی
خطر تاب و تواں را امتحاں است | عیارِ ممکناتِ جسم و جاں است (اقبال)

اُسے (نیٹشے کو) اِس بات کا اندیشہ تھا کہ آرٹ لوگوں میں صلابت کے عوض نرمی پیدا کر دے گا۔
(ول ڈیورانٹ)

من آں علم و فراست با پرِ کاہے نہ می گیرم
کہ از تیغ و سناں بے گانہ سازد مردِ غازی را
(اقبال)

علامہ نے نیٹشے کے ان نظریات کو جس طرح اپنی ترمیم اور اضافے کے ساتھ لباسِ شعر پہنایا ہے وہ صرف اُن کی فکری عظمت ہی کی نہیں بلکہ شاعرانہ عظمت کی بھی دلیل ہے۔ یہ کہنا کہ اس قسم کی مثالوں سے علامہ کی شاعرانہ عظمت پر حرف آتا ہے صحت مندانہ انداز سے نہیں بلکہ مریضانہ انداز سے سوچنے کا نتیجہ ہے۔ عظیم فکری شخصیتیں ہمیشہ ایک دوسرے سے متاثر ہوتی رہی ہیں۔ فوق البشر کا نظریہ ہو یا خودی کا۔ تاریخ فکرِ انسانی میں یہ کسی نہ کسی انداز میں ہر دور میں مل جائے گا۔ گیتا میں بھگوان کرشن کا صیغہ واحد متکلم اِسی خودی ہی کا ایک پرتو ہے۔ اپنے اُپدیش کے ذریعے سے کرشن جس طرح ارجن کے تنِ مردہ میں نئی جان ڈالتے ہیں اُسے اقبال کے اس مصرع میں بیان کیا جا سکتا ہے: ؎ نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں۔

یہی مردِ مومن یا مردِ کامل رامائن اور مہابھارت کے زمانے میں بھی موجود ہے اور رومی کے یہاں بھی ہے۔ کارلائل کے یہاں یہی "ہیرو" کہلاتا ہے اور شوپن ہائر کے یہاں "جینیس"۔ اقبال کے یہاں یہ "مردِ مومن" بھی ہے، "انسانِ کامل" بھی اور "دانائے راز" بھی۔

اقبال اور برگساں

نیٹشے کے بعد یورپ میں برگساں[1] کا دور آیا۔ برگساں اقبال کا ہم عصر تھا اور یورپ میں اُس سے اقبال کی ملاقات بھی ہوئی۔ اقبال کے اکثر نقادوں کا یہ خیال ہے کہ اقبال مغربی مفکرین میں جتنا برگساں سے متاثر ہوئے ہیں اتنا کسی اور سے نہیں۔

برگساں نے جس ماحول میں آنکھ کھولی وہ سائنس اور مادیت کا دور تھا۔ اس زمانے میں عام طور سے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ وقت قریب ہے جب سائنس کی مدد سے انسان حقیقت کی تہ تک پہنچ جائے گا۔ برگساں نے زندگی کی اس میکانکی تفسیر کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا اور مادیت پرست یورپ کو اس جہان کی جھلک دکھائی جو روحانی تجلّیوں سے منوّر ہے۔

سپنسر[2] صنعتی نظام کی خوبیوں کا بہت بڑا مبلّغ تھا اور اس کے نظریات ہی کا نتیجہ تھا کہ یورپ مادّی[3] نظام ہی کو اپنا نجات دہندہ سمجھ بیٹھا تھا۔ برگساں شروع میں سپنسر ہی کا مقلد

---

[1] ۱۸۵۹ — ۱۹۴۱ء [2] ۱۸۲۰ — ۱۹۳۰ء

[3] یورپ کے سیاسی نظام میں مادّیت پرستی کی انتہا ہمیں روس کے اشتراکی نظام میں نظر آتی ہے۔ اقبال نے لینن کو خدا کے حضور میں پہنچا کر جو شاہکار اردو شاعری کو دیا ہے اس میں لینن کے دل کی تڑپ موجود

——— باقی اگلے صفحہ پر

تھا لیکن علم کی فراوانی ہمیشہ شکوک و شبہات کو جنم دیتی ہے۔ اس نے جتنا زیادہ سپنسر کے نظریے کا مطالعہ کیا اتنا ہی اُس کا کھوکھلا پن اس پر واضح ہوتا چلا گیا۔ مادّے اور حیات، تن اور من اور جبر و اختیار کے باہمی تعلق کا سلسلہ اسے صنعتی اور مادّی نظامِ زندگی میں نظر نہ آسکا۔ مادیت پرستی اس کے نزدیک ایک تاریک دنیا تھی جس میں داخل ہو کر حقیقت تک پہنچنا دشوار ہی نہیں بلکہ ایک ناممکن عمل تھا۔ اسے جس روشنی کی تلاش تھی وہ اُسے مادّی دنیا میں نہیں بلکہ رُوحانی دنیا میں نظر آئی۔ چنانچہ اس نے حقیقت تک پہنچنے کے لیے مادّے کی بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ خرد کے بارے میں اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ یہ حقیقت کی غلط تصویر پیش کرتی ہے۔ اس کے دلائل سے منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سائنس ایک غلط راستے پر گامزن ہے۔ عقل حقیقت کا ادراک اس وقت تک نہیں کر سکتی جب تک وجدان کی حدود میں داخل نہ ہو جائے۔ یہاں اقبال برگساں کے ہم خیال ہیں اور اس نظریے کو انھوں نے کئی جگہوں پر خوب صورتی سے پیش کیا ہے۔ ع

عقل ہم عشق است وا ز ذوقِ نظر بیگانہ نیست

عقل صیقل می دہد فرہنگ را

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اوّلیں ہے عشق

برگساں کے بقول وجدان کی منزل عقل کے بعد کی منزل ہے اور اس کا مقام عقل سے بلند تر ہے لیکن یہ کسی فردِ واحد کی ملکیت نہیں۔ ہر وہ شخص جو غور و فکر سے کام لیتا ہے وجدان کی حدود میں داخل ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک عقل سے وجدان تک کے سفر کو سپنسر کا میکانیکی ارتقا سمجھنا غلطی ہے۔ یہ ایک تخلیقی ارتقا ہے۔ یہ کوئی مادّے کا یکسانیت سے علم

ہویانہ ہو لیکن اس کی رُوح کی تڑپ ضرور موجود ہے جسے مادہ پرستی کے بوجھ تلے دبے ہونے کا احساس ہے۔

یورپ میں بہت روشنیِ علم و ہنر ہے
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہے محروم
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت

حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

یکسانیت کی طرف رو کھا پھیکا سفر نہیں ہے بلکہ قوّتِ حیات کا تخلیقی اظہار ہے۔

مادّیت کے خلاف برگساں کا یہ ردِّ عمل اُسے واضح طور پر تصوّف کی حدوں میں لے گیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ سائنس اور عقلی دلائل سے ہم حقیقت کا پتہ نہیں چلا سکتے۔ اصل زندگی وجدان ہے۔ عقل ہر شے کو اجزا میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اس لیے حقیقت کا مشاہدہ کلّی صورت میں نہیں کر سکتی۔ اگر زندگی کی حقیقت کو سمجھنا مقصود ہے تو عقل کو وجدان سے الگ نہیں رکھنا چاہیے۔ عقل اگرچہ ناقص ہے لیکن قطعی طور پر بے کار نہیں ہے۔ عقل اور وجدان کے امتزاج ہی سے زندگی کی حقیقت پہچانی جا سکتی ہے۔ اقبال نے ان نظریات کو "پیغامِ برگساں" کے عنوان سے اس طرح سحر انگیز انداز میں پیش کیا ہے۔

تا بر تو آشکار شود رازِ زندگی — خود را جدا ز شعلہ مثالِ شرر مکن[1]

بہرِ نظارہ جز نگہِ آشنا میار — در مرز و بوم خود چو غریباں گذر مکن

نقشے کہ بستۂ ہمہ اوہام باطل است — عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

برگساں کا خیال ہے کہ فطری طور پر ہم لوگ مادّیت کی جانب مائل ہیں کیونکہ ہمارے سوچنے کا انداز مکانیت پر مبنی ہے۔ اس اعتبار سے ہم سب بحیثیت مجموعی مہندس ہیں۔ لیکن مکان کی طرح زمان کی بھی ایک بنیادی اور حقیقی حیثیت ہے اور دراصل زمان ہی جوہر حیات ہے بلکہ ہر حقیقت کا جزو ہے گویا زمان ایک اجتماعی، ایک ارتقائی اور ایک امتدادی یا استمراری کیفیت کا نام ہے۔ برگساں کے الفاظ میں "امتداد یا استمرار ماضی کا مسلسل ارتقا ہے جو مستقبل میں جا کر ضم ہوتا ہے اور اپنی پیش قدمی کے ساتھ ہی ساتھ پھیلتا جاتا ہے۔" اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے کہ "ماضی کلّی طور پر بڑھتے بڑھتے حال میں صورت پذیر ہوتا ہے اور حال میں مقیم رہ کے عمل پیرا ہوتا ہے۔" دوسرے لفظوں میں امتداد یا استمرار کے معنی یہ ہیں کہ ماضی کسی نہ کسی صورت میں ہمیشہ برقرار رہتا ہے اس کا ایک لمحہ بھی ضایع نہیں ہوتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم سوچتے وقت اپنے ماضی

---

[1] اپنے وجدان کی چنگاری کو زندگی کے شعلے سے الگ نہ کر (اس لیے کہ وجدان ہی کے طفیل زندگی اپنے آپ کو دیکھ سکتی ہے۔)

کے ایک ذرا سے حصّے کو کام میں لاتے ہیں لیکن دراصل ہماری آرزو، ارادے اور عمل کے وقت سارا ماضی سرگرمِ کار ہوتا ہے۔ ؎

زمانہ ایک، حیات، ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصّۂ جدید و قدیم

(ضربِ کلیم)

اور چونکہ زمان ایک اجتماعی کیفیت کا نام ہے مستقبل کبھی ماضی کی طرح نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہر قدم پر اجتماعی کیفیت میں ایک اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے "ہر آنے والا لمحہ صرف ایک نئی چیز ہی نہیں ہے بلکہ اس کی پہلے سے پیش بینی بھی ناممکن ہے۔ تغیّر ایک ایسا فطری اور بنیادی عمل ہے کہ شاید پوری طرح تصوّر میں بھی نہ آ سکے" یہاں تک اقبال اور برگساں کے نظریۂ زماں میں ہمیں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اقبال کہتے ہیں: ؎

دمادم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی

بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند

سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
اُبھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات

بڑی تیز جولاں بڑی زود رس   ازل سے ابد تک رم یک نفس
زمانہ کہ زنجیر ایّام ہے   دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے

یہی خیال "بالِ جبریل" سے قبل علاّمہ مرحوم مثنوی "اسرار و رموز" میں بھی ظاہر کر چکے ہیں۔

در گِل خود تخمِ ظلمت کاشتی   وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار   فکرِ تو پیمود طولِ روزگار

این و آں پیداست از رفتارِ وقت
زندگی سرّے است از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خود جاوید نیست

اور "بانگِ درا" میں یہی بات ان الفاظ میں کہہ چکے ہیں : ؎

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں

صرف یہی نہیں بلکہ اقبال نے بھی برگساں ہی کی طرح زمان کو مکان سے الگ قرار دیا ہے۔
مثنوی کے اسی حصّے **اَلوَقتُ سَیفٌ** میں ایک شعر آتا ہے : ؎

وقت را مثلِ مکاں گستردۂ   امتیازِ دوش و فردا کردۂ

لیکن جہاں برگساں ہر لحظہ تغیّر پذیر زمان ہی کو حقیقت کہتا ہے اور اسی کو ہستی قائم بالذات مانتا ہے وہاں اقبال ایک الگ راستہ اختیار کرتے ہیں۔ زمان کو جاوید کہنے کے باوجود اقبال ذاتِ مطلق کو حقیقت مانتے ہیں۔ وہ زندگی کو زمان اور زمان کو زندگی کہتے ہیں لیکن زمان کو واجب الوجود نہیں مانتے۔ بلکہ واجب الوجود صرف خدا ہی کو مانتے ہیں۔ اسی نظم **اَلوَقتُ سَیفٌ** میں کہتے ہیں : ؎

اے چو بُو رم کردہ از بُستانِ خویش
ساختی از دستِ خود زندانِ خویش

وقتِ ما کو اوّل و آخر نہ دید
از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر
ہستی او از سحر تابندہ تر
از غمِ امروز و فردا بستہ ایم
با کسے عہدِ محبت بستہ ایم
در دلِ حق سرِّ مکنونیم ما
وارثِ موسیٰ و ہارونیم ما
مہر و مہ روشن ز تابِ ما ہنوز!
برق ہا دارد سحابِ ما ہنوز!

اور غالباً اپنے اسی عقیدے کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے انھوں نے "الوقتُ سَیفٌ" کے بعد فوراً مثنوی میں جو حصہ رکھا ہے اس کا عنوان ہے "دعا" ع

اے چو جاں اندر وجودِ عالمی!

برگساں سے نظریۂ زماں کے بارے میں اپنا اختلاف علامہ نے کئی موقعوں پر ظاہر کیا ہے مثلاً

کہن دیرے کہ بینی مشتِ خاک است
دمے از سرگزشتِ ذاتِ پاک است،

برگساں کے نزدیک امتداد یا استمرارِ زماں بے مقصد ہے۔ شروع میں اقبال اسی نظریے کے حامی رہے اور اس دور کی شاعری میں ہمیں اسی طرح کے اشعار نظر آتے ہیں

زندگی رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلۂ موج را جادۂ و منزل کجا است

لیکن بعد میں انھوں نے اپنے اس نظریے میں ترمیم کی اور برگساں کے نظریے کے خلاف استمرارِ زماں کو بامقصد قرار دیا کیوں کہ اگر ارتقاء کے سامنے کوئی منزل نہیں ہے تو وہ ارتقاء قطعاً بے معنی ہے۔ یہ تو گویا شوپن ہائر کا وہی نظریہ ہوا کہ اس حقیقت سے جو

نیک و بد میں تمیز ہی نہیں کر سکتی ہمیں دور ہی رہنا چاہیے۔ اس سے تو اقبال کے نزدیک نیٹشے کا نظریہ کہیں زیادہ بہتر تھا کہ اس نے "خدا کی موت کے بعد فوق البشر کو تو اس کی جگہ لینے کے لیے پیدا کر دیا اور بشر کی ارتقائی صلاحیتوں کو بے مقصد تو نہیں بھٹکنے دیا۔ اقبال کی نظر میں فلسفۂ جبر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہمیں اپنے تخلیقِ مقاصد اور ذوقِ تلاش پر بھی اختیار نہ ہو۔

زندگانی را بقا از مدعاست — کاروانش را درا از مدعاست

تخمِ گل کی آنکھ زیرِ خاک بھی بے خواب ہے — کس قدر نشوونما کے واسطے بیتاب ہے

زندگی کا شعلہ اس دانے میں جو مستور ہے — خود نمائی خود فزائی کے لیے مجبور ہے

پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے یہ — موت سے گویا قبائے زندگی پاتا ہے یہ

فطرتِ ہستی شہیدِ آرزو رہتی نہ ہو
خوب تر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو

اور پھر اسی خیال کو آپ نے اپنی نظم "مسجدِ قرطبہ" میں جو اس وقت تک اردو شاعری کا بلند ترین اور اعلیٰ ترین معیار تصوّر کی جاتی ہے اور زیادہ دل آویز اور سحر انگیز طریقے سے بیان کیا ہے۔

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات — سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات

سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ — جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں — جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات

تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ — سلسلۂ روز و شب صیرفیِ کائنات

تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار — موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

برگساں سے اپنے اِس اختلاف کو علامہ نے اپنی کتاب "اسلام میں افکارِ الٰہیہ کی تشکیل جدید" میں بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

علامہ لکھتے ہیں :

"برگساں کے نزدیک شعوری تجربات محض ماضی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ماضی جو حال کے ساتھ چل کے انجام کار حال ہی میں عمل پیرا ہوتا ہے وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ مستقبل کو رواں رہتا ہے۔ زندگی خیال کے عملی صورت میں آنے کا نام ہے اور بغیر کسی مقصد کے خیال کا عملی صورت میں آنا خواہ یہ عمل شعوری ہو یا غیر شعوری ناقابلِ توضیح ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے ادراک اور احساس کے عمل کا تعین بھی ہمارے فوری مقاصد کے تحت ہوتا ہے۔"

یہی اختلاف "ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام" میں اشارتاً اس طرح بیان ہوا ہے۔

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا
زنّاریٔ برگساں نہ ہوتا[لہ]

لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال نظریاتی اعتبار سے تمام مغربی مفکرین کی بہ نسبت برگساں سے زیادہ قریب ہیں۔

لہ مصنّفہ راویوں کا بیان ہے کہ اس نظم میں علامہ مرحوم کے مخاطب اُردو کے نامور ادیب سید احمد شاہ پطرس بخاری مرحوم ہیں جو علامہ کے قریبی احباب اور نیاز مندوں میں تھے۔ اور علامہ کے ساتھ فلسفیانہ موضوعات پر اکثر بات چیت کیا کرتے تھے۔

اقبال اور دانتے

دانتے، ملٹن اور گوئٹے کا ذکر اس مقالے میں برگساں اور نیٹشے سے پہلے آنا چاہیے تھا بلکہ تاریخی اعتبار سے دانتے اور اقبال کے ذہنی رشتے کی بات چیت بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ء) سے بھی پہلے ہونا چاہیے تھی۔ لیکن دانتے (۱۲۶۵-۱۳۲۱ء)، ملٹن (۱۶۰۸-۱۶۷۴ء) اور گوئٹے (۱۷۴۹-۱۸۳۲ء) چونکہ بنیادی طور پر شاعر ہیں اس انھیں مفکرین کے زمرے سے الگ ہی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے مگر ان تینوں کی شاعری میں فکری عنصر اس قدر نمایاں ہے کہ انھیں مفکرین سے جدا بھی نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ اقبال کی طرح دانتے، ملٹن اور گوئٹے تینوں فلسفی شاعر ہیں۔

دانتے کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات ہمارے دور تک پہنچی ہیں۔ ۱۲۶۵ء اس کا سنِ پیدائش ہے۔ دانتے ابھی بچہ ہی تھا کہ اس کی ماں کا انتقال ہوگیا۔ اس کے باپ نے دوسری شادی کرلی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دانتے عملی طور پر شفقتِ پدری سے بھی محروم ہوگیا۔ والدین کے پیار کی یہ بھوک جو بچپن ہی میں اس کا مقدر ہوگئی تھی اس کی نظم "ڈیوائن کامیڈی" میں بھی اپنی جھلک دکھا جاتی ہے۔

نو برس کی عمر میں دانتے نے اپنی ہی عمر کی ایک لڑکی بیٹرلیس کو دیکھا اور ہمیشہ کے لیے اس کا ہو کے رہ گیا۔ دوسری بار دانتے نے بیٹرلیس کو اس وقت دیکھا جب اس کی عمر اٹھارہ برس کی ہو چکی تھی۔ سات برس بعد بیٹرلیس اس جہانِ فانی سے کوچ کر گئی لیکن دانتے کے دل میں ہمیشہ کے لیے اپنی محبت کی چنگاری سلگا گئی۔ اگرچہ بیٹرلیس کے بعد دانتے نے ایک اور لڑکی سے شادی کر لی لیکن وہ اپنے دل کی گہرائیوں میں بیٹرلیس ہی کا پرستار رہا اور اس کے باوجود کہ وہ جنگ و جدل میں بھی شریک رہا، ملکی سیاست میں بھی حصّہ لیتا رہا اور ایک وقت تک جلا وطن بھی رہا وہ بیٹرلیس کو اپنی شاعری میں زندۂ جاوید بنانے کے خیال سے کبھی غافل نہیں رہا۔ "ڈیوائن کامیڈی" اسی خیال کی عملی صورت ہے۔

"ڈیوائن کامیڈی" ایک بیانیہ نظم ہے لیکن اس میں شاعر کا کمالِ فن تنہا قصّہ در قصّہ کے حُسنِ بیان میں نہیں ہے جتنا بیان کو انتہائی نزاکت کے تمثیلی لباس پہنانے میں ہے۔ اس نظم میں دانتے کے فن کا ہم صرف مطالعہ ہی نہیں کرتے بلکہ اس کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ اِس میں بصارت، آواز، سماعت، خوشبو اور لمس کا جادو، قدم قدم پر خوف اور رحم کے جذبات، غم و غصّہ اور مسرّت و شادمانی کے ساتھ اس طرح ہم آہنگ نظر آتا ہے کہ قاری اکثر اوقات اپنے آپ کو محض قاری ہی نہیں بلکہ اس تمثیلی شاہ کار کا ایک جزو سمجھنے لگتا ہے۔ اس اعتبار سے "ڈیوائن کامیڈی" کا فن دنیا کے شعری ادب ایک The elemensional art کی حیثیت رکھتا ہے۔

"جاوید نامہ" بھی اوّل سے آخر تک انہی خوبیوں سے مملو ہے لیکن یہاں سوال اتنا "جاوید نامہ" اور "ڈیوائن کامیڈی" کے تقابلی مطالعہ کا نہیں جتنا اس بات کا ہے کہ جہاں تک "جاوید نامہ" کا تعلق ہے اقبال اس کے تصوّر میں کہاں تک "ڈیوائن کامیڈی" سے متاثر ہوئے ہیں۔

برِّصغیر ہند و پاک میں اُردو اور فارسی شاعری اور بالخصوص کلامِ اقبال سے دلچسپی رکھنے والوں کا عام خیال یہ ہے کہ علامہ اقبال نے "جاوید نامہ" کے تانے بانے کا تصوّر دانتے کی "ڈیوائن کامیڈی" سے مستعار لیا ہے۔ یہاں اس خیال کی تائید یا تردید مقصود نہیں ہے۔

خود اقبال نے خواجہ ایف ایم شجاع کے نام ۱۹۳۱ء کے شروع میں جب کہ جاوید نامہ تکمیل کی منزلوں میں تھی لکھا تھا "کہ آخری نظم "جاوید نامہ" جس کے دو ہزار شعر ہوں گے ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ممکن ہے مارچ تک ختم ہو جاتے۔ یہ ایک قسم کی "ڈیوائن کامیڈی" ہے اور مثنوی مولانا روم کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس کا دیباچہ بہت دلچسپ ہوگا اور اس میں غالباً ہند و ایران بلکہ تمام دنیائے اسلام کے لیے نئی باتیں ہوں گی۔ ایرانیوں میں حسین ابن منصور حلاج، قرۃ العین، ناصر خسرو علوی وغیرہ کا نظم میں ذکر آتے گا۔ جمال الدین افغانی کا پیغام مملکت روس کے نام ہوگا" لیکن جیسا کہ اس خط سے ظاہر ہے اس میں "جاوید نامہ" اور ڈیوائن کامیڈی کی مشابہت کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ملتا ہے۔ یہ خط اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ڈیوائن کامیڈی کو دیکھ کر اقبال کو "جاوید نامہ" لکھنے کا خیال آیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ "جاوید نامہ" اقبال نے ۱۹۲۹ء میں شروع کرکے ۱۹۳۱ء میں مکمل کیا لیکن معراج محمدی کے حقائق اور اسرار کے متعلق ایک کتاب لکھنے کا خیال ان کے دل میں ایک مدت سے تھا۔ ممکن ہے یہ کتاب ایک تمثیلی نظم کی صورت اختیار نہ کرتی لیکن انھی دنوں میں ٹی۔ ایس ایلیٹ کا مقالہ Essay on Dante منظرِ عام پر آیا جس کی بدولت دانتے کے بارے میں کالرج اور رسکن کی تحریروں کی طرف ایک بار پھر اہلِ نظر متوجہ ہوتے اور دانتے کی ڈیوائن کامیڈی کا غلغلہ نئے سرے سے ادبی دنیا میں بلند ہوا۔ اب یہ ممکن نہیں کہ ان تحریروں نے علامہ اقبال کو اپنی طرف متوجہ نہ کیا ہو اور بالخصوص جب کہ وہ معراج محمدی لکھنے کا خیال کر رہے تھے۔ انھوں نے "ڈیوائن کامیڈی" کا بالاستیعاب مطالعہ نہ کیا ہو لیکن یہاں یہ امر ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ ڈیوائن کامیڈی سے قبل دنیائے ادب میں دو ایسی کتابیں موجود تھیں جن میں مصنفوں نے مختلف آسمانوں کی سیر کے دوران میں اپنے مشاہدات بیان کیے ہیں۔ کتابیں شیخ محی الدین ابن عربیؒ کی "فتوحاتِ مکیہ" اور ابو العلا معریؒ کی "رسالۃ الغفران" ہیں اور ان دونوں کتابوں کی بنیاد

---

۱ و ۲ اردو کے طلبہ ان دونوں ناموں سے "ضرب کلیم" اور "بال جبریل" کے ذریعے سے واقف ہو چکے ہیں۔

معراج نبویؐ کی کیفیات ہیں۔ اس سلسلے میں میڈرڈ یونیورسٹی کے پروفیسر آسن نے اپنی تصنیف "اسلام اور ڈیوائن کامیڈی" میں "ڈیوائن کامیڈی" کے ماخذ کا سلسلہ معراج کے ساتھ ملایا ہے۔ تو گویا ادبی اعتبار سے "جاوید نامہ" اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس کی پہلی کڑی معراج ناموں کی صورت میں ہمیں نظر آتی ہے اور جس میں ڈیوائن کامیڈی بھی ایک نہایت تابناک کڑی ہے۔ ممکن ہے ان معراج ناموں کا ادبی معیار بہت بلند نہ ہو لیکن بشر کی سیاحتِ علوی میں اوّلیت کا جو مقام معراج ناموں کو حاصل ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اس مقالے میں ایک بار پہلے بھی اس خیال کا اظہار کیا جا چکا ہے کہ فکری اور ادبی دنیا میں ہمیشہ چراغ سے چراغ جلتا چلا آیا ہے۔ نئے سے نئے خیال کو بھی بہ جب پرکھیں گے تو اس کا سلسلہ کسی نہ کسی پرانے خیال سے جا کے ملے گا۔ حال ماضی سے اور مستقبل حال سے کٹا ہوا الگ تھلگ فضا میں معلق ہو یہ بات فکری دنیا میں، بلکہ بحیثیت مجموعی انسانی زندگی میں ممکن نہیں۔ اس لیے اگر جاوید نامہ کا تصور اقبال نے "ڈیوائن کامیڈی" سے لیا بھی ہو تو اقبال کی شاعرانہ یا مفکرانہ عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا کیونکہ جاوید نامہ ڈیوائن کامیڈی کا چربہ نہیں بلکہ ایک ایسا اوریجنل شاہکار ہے جس میں اقبال کی علمیت، مشاہدات، تجربات اور وارداتِ قلبی بڑے فنکارانہ اور انوکھے انداز سے بیان ہوئے ہیں۔ نظم کا تانا بانا اپنی جگہ پر اقبال کے عظمت کی دلیل ہے۔

"ڈیوائن کامیڈی" اور "جاوید نامہ" کے فن میں مماثلت یہ ہے کہ جہاں دانتے کا سفر ختم ہوتا ہے وہاں سے اقبال کا سفر شروع ہوتا ہے۔ دانتے کے اس سفر کے لیے بیٹریس تو محض ایک بہانہ ہی بنی۔ دراصل اُس کے اپنے دل کی تڑپ، اس کی اپنی ناآسودگی، اس کی اپنی جانِ مضطر

"ضربِ کلیم" میں اقبال کی نظم "تقدیر" (اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر) شیخ محی الدین ابن عربی ہی سے ماخوذ ہے۔ اور "بالِ جبریل" میں ابوالعلاء معرّی کے بارے میں علّامہ کا مشہور نظم بعنوان "ابوالعلاء معرّی" (کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معرّی) موجود ہے۔

ہی ایسے سفر کے لیے بے تاب تھی جس کی بدولت وہ تزکیۂ نفس سے اپنے آپ کو مشاہدۂ حق کے قابل بناتے لیکن اقبال کی سیاحتِ علوی کا سبب اس سے ذرا مختلف ہے۔ یہ سیاحت فتح و تسخیر کے مقصد کے لیے ہے۔ "شکوہ" کا شاعر یہاں بھی گلے شکوے سے لبریز ہے۔ "مناجات" دراصل "شکوہ" ہی کی ایک ایسی ہی صورت ہے جو نہ صرف شاعرانہ اعتبار سے "شکوہ" سے کہیں زیادہ لطیف ہے بلکہ درد و داغ اور سوز و گداز کے کرب اور تلاش و جستجو کی تڑپ سے بھی لبریز ہے۔ مسلسل تنہائی اور دشت و در کے سنّاٹے نے مایوسی کی جگہ اشتیاقِ دید کی کیفیت پیدا کر دی ہے اور یہی اشتیاقِ دید سیاحتِ علوی کا سبب بنا ہے۔

عصرِ حاضر را خرد زنجیر پاست
جانِ بے تابے کہ من دارم کجاست؟

عمرہا بر خویش می پیچد وجود
تا یکے بے تاب جاں آید فرود

زیستم تا زیستم اندر فراق
وانما آں سوئے ایں نیلی رواق

ما ترا جوئیم و تو از دیدہ دور
نے غلط ما کور و تو اندر حضور

یا کشا ایں پردۂ اسرار را
یا بگیر ایں جانِ بے دیدار را

نخلِ فکرم ناامید از برگ و بر
یا تبر بفرست یا بادِ سحر

منزلے بخش ایں دلِ آوارہ را
بازدہ با ماہ ایں مہ پارہ را

دانتے اس طرح کی کسی مناجات سے نظم کی ابتدا نہیں کرتا بلکہ اس کی ابتدا یوں ہے کہ بے مصرف اور لاحاصل سفرِ زندگی کے دوران میں دانتے راہِ راست سے بھٹک جاتا ہے اور اپنے آپ کو جرم و خطا (دنیاداری) کے گھنے جنگل[۱] میں پاتا ہے اور اسی جنگل میں پوری رات

۱؎ Dark Wood of error (Wonedliness)

ایک کرب اور عذاب کے عالم میں گذارتا ہے۔ جونہی اُسے اپنی گمرہی کا احساس ہوتا ہے اسے مشرق میں سپیدۂ سحری نظر آتا ہے۔ (سورج ربانی تجلی[1] کی علامت ہے) اس سپیدۂ سحری کی تجلی سے ایک چھوٹی سی پہاڑی (کوہِ شادمانی[2]) کی چوٹی جگمگا اٹھتی ہے۔ یہ ایسٹر کا موسم ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیاتِ نو[3] کے جشن کا وقت ہے۔ سورج اعتدالِ لیل و نہار[4] کے قریب ہے[5]۔ ان تمام مسرت آمیز علامتوں کے اس طرح پہلو بہ پہلو نظر آنے سے دانتے کا دل ایک امید افزا کیفیت سے لبریز ہو جاتا ہے اور وہ فوراً کوہِ شادمانی پر چڑھنے کا ارادہ کر لیتا ہے لیکن اچانک ہی دنیا داری کے تین درندے

---

[1] Divine Illumination

[2] Mount of Joy

[3] Resurrection

[4] Equinoctional rebirth

[5] دانتے کی اس روایت (Vision) کی تاریخ ۱۳۰۰ء ہے۔ سورج موسمِ بہار میں اعتدالِ شب و روز کے مقام پر ہے۔ جس رات کو دانتے راہِ راست سے بھٹک کر اپنے آپ کو جنگل میں پاتا ہے وہ حضرت مسیح کے انتقال کی برسی سے پہلی رات ہے اس رات کے کسی حصے میں پورن ماشی کا چاند چمک رہا ہے اور جہنم کے سفر (Inferno) اور مقامِ کفارہ یا اعراف (Pungatory) کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طلوعِ مہر سے مراد اس دن کا طلوعِ مہر ہے جس سے پہلی رات کے پورن ماشی کی رات تھی۔ گویا صحیح تاریخ کے بارے میں اس وقت جو DATA ہمارے پاس ہے وہ یہ ہے: سورج اعتدالِ لیل و نہار کے قریب ہے۔ چاند بدر بن کے چمک رہا ہے اور یہ حضرت مسیح کی دار کشی کی برسی سے پہلی رات ہے ـــــ لیکن ۱۳۰۰ء میں کوئی دن ایسا نہیں ہے جو یہ تینوں شرائط پوری کر رہا ہو۔ گویا دانتے نے ایک ایسی "معیاری" تاریخ وضع کر لی جو اس تمام مشترکہ مفروضہ منظر کی نمایندگی کرتی ہو اس لیے اس موضوع پر تمام بحث کہ ہم اس دن کو جب دانتے کوہِ شادمانی کے سفر پر روانہ ہوا ۲۵ مارچ کہیں یا ۸ اپریل (کیونکہ ۱۳۰۰ء میں یہی تاریخیں جھگڑے کو پڑتی ہیں) بے مصرف اور لا حاصل ہے۔ (ڈیوائن کامیڈی کا رلائل ۔ وکسٹیڈ ایڈیشن)

اس کا راستہ روک لیتے ہیں۔ ان میں سے ایک ہے خبث اور دغا کا چیتیا۔ دوسرا ہے تشدّد اور ہوس کا شیر ببر اور تیسرا ہے نفس پرستی کا بھیڑیا[1]۔ یہ درندے بالخصوص بھیڑیا دانتے کو پھر ناامیدی کا شکار بنانے کے لیے سہو و خطا کے اندھیرے میں دھکیلتے ہیں لیکن عین اس وقت جب کہ سب کچھ ہاتھ سے جاتا دکھائی دیتا ہے ایک شخصیت نمودار ہوتی ہے۔ یہ ورجل کا عکس ہے۔ ورجل جو دانتے کے لیے عقلِ انسانی[2] کی علامت ہے۔

ورجل اسے بتاتا ہے کہ وہ اسے (دانتے) کو سہو و خطا کے رستے سے بچانے اور اس کی رہنمائی کے لیے بھیجا گیا ہے چونکہ درندوں کی موجودگی میں پہاڑ پر چڑھنے کا سیدھا راستہ مسدود ہے اس لیے اور درندوں سے بچ کر جانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ طویل اور دشوار گزار رستہ اختیار کرنے کے لیے جہنّم (اعترافِ گناہ[3]) میں اترنے کے سوا چارہ نہیں۔ اس کے بعد اعراف (ترکِ گناہ[4]) کی منزل ہے۔ اس منزل کو طے کرنے کے بعد ہی مسافر کنگرۂ نشاط پر پہنچ سکتا ہے اور نورِ ایزدی کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ورجل دانتے کی رہنمائی کیلئے اپنے آپ کو پیش کرتا ہے لیکن صرف وہیں تک جہاں تک عقلِ انسانی جا سکتی ہے اور چونکہ عقلِ انسانی کے حدود مقرّر ہیں اس لیے قطعی صعود کے لیے رہبری کا فرض ایک اور رہنما کے ذمّے ہوگا اور یہ رہنما بیٹریس ہے جو عشقِ ایزدی کی علامت ہے۔ دانتے بہ خوشی ورجل کے پیچھے چلنے کو آمادہ ہو جاتا ہے اور وہ دونوں چل پڑتے ہیں۔

یہ سارا مفہوم مجھے دانتے کے اشعار کے ترجموں کی صورت میں پیش کرنا چاہیے تھا لیکن دانتے کے اشعار کے ترجمے سے عہدہ برآ ہونا مجھے خاصا مشکل نظر آیا۔ ہر قدم پر مجھے یہ اندیشہ

---

[1] دراصل دانتے کے یہاں جو لفظ آیا ہے اس کا انگریزی ترجمہ She-wolf ہے۔ انگریزی کے مترجموں نے اسے She-Wolf of incontinuance لکھا ہے۔

[2] Human Reason

[3] Recognition of Sin

[4] Renunciation of Sin

رہا کہ کہیں ترجمہ کرنے سے اصل شاعری کی رُوح غتر بود نہ ہو جائے اس لیے میں نے یہ سب کچھ مختصر طور پر اپنی نثر ہی میں پیش کیا ہے۔ ویسے جان کیارڈی نے اس حصّے کا منظوم ترجمہ کیا ہے[۱]

Mid way in our life's journey, I went astray
from the straight road and woke to find myself
alone in a dark wood, How shall I say
What wood that was, I never saw so drear,
So rank, so arduous a wilderness!
Its very memory gives a shape to fear.
Death could scarce be more bitter than that place
But since it came to good I will recount

---

[۱] جب میں اشاعت سے قبل مقالے پر نظرِ ثانی کر رہا تھا تو اس مقام پر آکر میں نے یہ محسوس کیا کہ اُردو مقالے میں انگریزی کا اقتباس کچھ بے جوڑ سی بات ہے چنانچہ میں نے اس تمام انگریزی ترجمے کا اُردو نظم میں ترجمہ کیا ہے اور یہ ترجمہ نیچے اسی حاشیے میں پیش کیا جا رہا ہے۔

زندگی کا جب آدھا سفر طے ہوا
جادۂ حق سے میرے قدم ہٹ گئے
اور جب آنکھیں کھلیں
دیکھتا ہوں بس کیا
ایک تاریک جنگل میں تنہا ہوں میں
یہ تاریک جنگل
اب میں کیسے کہوں کیسا جنگل تھا یہ
میری آنکھوں نے اب تک تو دیکھا نہ تھا
ایسا افسردہ، وا اَگریہ، وہ تیرہ و تار جنگل

(باقی دوسرے صفحہ پر)

all that I Pound revealed there by Cod's grac
How I came to it I cannot rightly say.
So drugged and loose with sleep had I become
When I first wandered there from the True way
But at the far end of that valley of evil
whoe maze had sapped my very heart with fear
I found myself beford a little Hill
and lifted up my eyes. Its shoulders glowed
already with the sweet rays of that planet

ایسا جنگل جو بے کار رو ئیدگی سے بھرا ہو
جو تعفّن سے لبریز سبزے کی بہتات سے گنجایا ہوا ہو
ایسا جنگل جو دشوار، محنت طلب اور کٹھن راستوں سے بھرا ہو
ایسا جنگل کہ ویرانیوں کے سوا کچھ بھی جس میں نہ آباد ہو
ایسا جنگل کہ اس کا تصوّر
جب آتا ہے تو خوف کے کارواں ساتھ لاتا ہے۔
اگر موت بھی خود مجسّم کھڑی ہو تو
اس منظر خوف آگیں کے آگے وہ کچھ بھی نہیں ہے
میں اس تیرہ و تار جنگل میں کس طرح آیا
میں اس راز سے بے خبر ہوں
کہ جب جادہ راستی سے میں بھٹکا تو اس وقت
کچھ اس طرح تھا نیند کا مجھ پہ غلبہ
کچھ اس طرح تھی بے ہوشی مجھ پہ طاری
کہ مجھ کو خبر ہی نہیں ہے میں اس تیرہ و تار جنگل میں کس طرح آیا۔

(باقی اگلے صفحے پر)

whose virtue leads men straight on every road,
and the shining strenghtened me against the fright
whose agony had wracked the lake of my heart
through all the terrors of that piteous night.
And as I fell to my Soul's ruin, a Presence
gathered before me on the discoloured air,
the figure of one who seeamed hoarse from long
silence
At sight of them in that friendless waste I cried.
" Have pity on me, whatever thing you are,
whether shade or living man." And it replied
" Not man, though man I once was, and my Blood
was lombard, both my parents maintain,
I was born, though late, Sub Julio, and bred

(پچھلے صفحہ سے آگے)

خبر ہے مجھے تو بس اتنی خبر ہے
کہ اس وادیٔ معصیت کے کنارے
(جس کی پیچیدگی اور سراسیمگی نے مرے دل پر اک خوف طاری کیا تھا)
یہ دیکھا کہ میں اک پہاڑی کے آگے کھڑا ہوں
جونہی میں نے آنکھیں اٹھائیں
تو دیکھا
ایک سیارہ جس کی تجلی
حُسنِ سیرت کا پرتو لیے ایک عالم کو تنویر میں ڈھانپ دیتی ہے
انسان کو جادۂ راستی پر چلاتی ہے
اس کی شعاعیں
نرم و نازک شعاعیں

(باقی اگلے صفحے پر)

in Rome under Augustus in the noon
of the fake and lying Gods. I was a poet
and sang of old Anchises noble Son
who came to Rome after the burning of Troy.
But you--why do you return to these distresses
instead of climbing that shining mount of Joy
which is the Seat and first cause of man's bless."
" And are you then that Virgil and that fountain
of purest speech?" my voice grew tremulous:
"Glory and light of poets; now may that zeal
and loves a [illegible] that I poured out

اس تجلی سے اک حوصلہ سا مرے دل نے پایا
کچھ ہوا دور سادہ جو تھا خوف کا ایک سایہ
خوف جس نے مرے دل کے آبِ رواں میں
کائی، گھاس اور دلدل کی بھرمار کر دی تھی
اس بھیانک، خطرناک اور ڈراونی رات کی مدتِ بے کراں میں

اپنی بربادیِ رُوح کا یہ تماشا
میری نظروں میں تھا
دیکھتا ہوں کہ بے رنگ ماحول میں
ایک تصویر اُبھری
ایسی تصویر، لمبی خموشی کے باعث

on your heroic verses Ser-us me well
For you are my true masters and first author
The soul maken from whom I drew the breath
of that sweet style whose measures
have brought me honour
See thene immortal sage, the beast I flee,
For my Soul's salvation, I beg you,
guard me from her,
for she has struck a mortal tremour through me."

(پچھلے صفحے سے آگے)
جس کی آواز پتھرا چکی تھی

اس گھنے اور تاریک جنگل کی تنہائی میں
اس شبیہہ مبارک کو دیکھا جو میں نے
تو بے قصد اک چیخ نکلی مرے منہ سے اور اس طرح سے میں گویا ہوا
ترحم ترحم کہ میں ناتواں ہوں
مری جان پر رحم کر
خواہ سایہ ہے تو خواہ انسان ہے
اور وہ تصویر بولی
میں انسان نہیں ہوں
ہاں کبھی میں بھی انسان تھا
میرے ماں باپ لومبارڈ تھے
اور وطن ان کا تھا مانٹا
اور پیدا ہوا تھا میں سیزر کے دورِ حکومت میں

(پچھلے صفحے سے آگے)

جب کہ یہ دور تھا خاتمے کے قریں

وہ زمانہ آگسٹس کا تھا
اور میں نے بسر کی اُسی دور میں
دیوتاؤں کا شیوہ تھا جس دَور میں، جھُوٹ، کذب اور دروغ
ایک شاعر تھا میں
اور میں نے ترانے سنائے
آنچسس کے پسر کے، جو سچّا بھی تھا اور منصف بھی تھا

اور آیا تھا جو روم کی سمت
ٹرائے کے جلنے کے بعد
مگر کس لیے تم اذیّت طلب ہو
پریشان کیوں بے سبب ہو
قدم کس لیے تم بڑھاتے نہیں سُوئے کوہِ مسرّت ؟
خوشی آیندگی ابتدا جس کی ہے
اور خوشی آیندگی انتہا جس کی ہے
معاً میرے منہ سے یہی کچھ ہی نکلا کہ ورجل ہے تو ؟
چشمۂ نطق دل کش — ؟
حسین اور خالص تکلّم کا مخزن — !
زباں پر بھی قادر، بیاں پر بھی قادر — !
بس اتنا کہا تھا کہ آواز میری
ہچکچانے لگی، کپکپانے لگی، تھرتھرانے لگی

——— باقی اگلے صفحہ پر

(پچھلے صفحے سے آگے)

شاعروں کے وقار!
اے سخن کی ضیا
میں نے تیرے سخن کی طلب میں
تیرے اشعار کی جستجو میں
جو محبت، عقیدت دکھائی ہے اب تک
وہ محبت مری ہم عناں ہو
وہ عقیدت مری رہ نما ہو

میرا آقا ہے تو، میرا مولا ہے تو
میرا پہلا ہی محبوب شاعر ہے تو
میرے نغموں میں نرمی ترے ذکر کی
میرے سانسوں میں گرمی ترے فکر کی
تو امیرِ ادب، تاجدارِ سخن
تو جہانِ معانی کا سردار ہے۔
میں تری خاکِ پا کے سوا کچھ نہیں
اور تو ——
میرا آقا ہے تو
میرا مولا ہے تو
میرا محبوب فن کار ہے
میرے فن کو جہاں میں جو عزت ملی
تیری تقلید ہی سے ملی

—— باقی اگلے صفحہ پر

"ڈیوائن کامیڈی" میں مختلف منازل کے لیے دانتے کے مختلف رہنما ہیں۔ ورجل (عقلِ انسانی) پہلی دو منزلوں میں جہاں گناہ کی اصلیت تمام کراہتوں، نفرتوں اور گراوٹوں کے ساتھ آشکار ہوتی ہے دانتے کا رہنما ہے۔ انہی دو منزلوں میں اصلاح کے مفہوم پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس کے بعد رہنمائی کا یہ فرض باغِ عدن کی خوش گل نگہبان میٹلڈا کے سپرد ہوتا ہے۔ میٹلڈا معصوم زندگی کی علامت ہے۔ دانتے کا تیسرا رہنما اس کی محبوبہ بیٹریس ہے جو عشقِ ایزدی یا الہام کی علامت ہے۔ بیٹریس حق و صداقت کی پردہ کشائی کرتی ہے۔ آخری رہنما اس سلسلے میں سینٹ برناڈ ہے جو رہنمائی کا فرض اس وقت انجام دیتا ہے جب مشاہدۂ ذات کی منزل آتی ہے۔ سینٹ برنارڈ وجدان کی علامت ہے اور دانتے کی نظر میں وجدان کا مقام عقلِ انسانی بلکہ الہام و انکشاف ([illegible]) سے بھی کہیں بلند ہے۔

اقبال نے اپنی سیاحتِ علوی کی ابتدا میں دانتے کی طرح خُبث، دغا، تشدد، ہوس اور نفس پرستی کی علامتوں کا استعمال نہیں کیا بلکہ غیب و حضور، زمین کی بے نوری، غوغائے حیات، عقل، عشق، ذات، صفات، سعودِ آدم، خلوت و جلوت، موجود و ناموجود، محمود

(گذشتہ صفحے سے آگے)

اے کہ تیرا سخن ہے ثنا سے پرے
اے رشی، اے مُنی، اے ولی، اے پیمبر
ذرا اک نظر اس طرف بھی اُٹھا
دیکھ وہ جانور، دیکھ وہ بھیڑیا
جس سے لرزہ ہے طاری مری رُوح پر
تجھ سے میری فقط ہے یہی التجا
اُس سے مجھ کو بچا، اُس سے مجھ کو بچا
ورنہ یہ بھیڑیا
مجھ کو اک پل میں کچّا چبا جائے گا۔

و نا محمود، شعورِ خویشتن، شعورِ دیگرے، شعورِ ذاتِ حق، معراج، مجبوری، اختیار، زمان و مکان،
جان و تن، جذب و سرور وغیرہ کی طرح کے سوالات و مسائل کا حل تلاش کرنے کی تڑپ ان کے اس
سفر کی تحریک کا باعث ہوئی ہے۔ ہاں پہاڑ کا تصور اقبال کے یہاں بھی موجود ہے جس کے پیچھے سے
روحِ رومیؒ نمودار ہوتی ہے۔ اقبال کی رہنمائی تمام افلاک کے سفر میں رومی ہی کرتے ہیں اور اوّل
سے آخر تک اقبال ــــ

"پیرِ رومی را رفیقِ راہ ساز"

کے نظریئے پر کاربند ہیں۔

دانتے کے سفرِ علوی کی ابتدا میں نے کچھ اپنے الفاظ میں کچھ جان کیارڈی کے الفاظ میں پیش
کی ہے۔ اقبال کی سیاحتِ علوی کی ابتدا اقتباس کی صورت میں اقبال ہی کے الفاظ میں دیکھیے
اگرچہ مجھے اس بات کا شدید احساس ہے کہ اقبال کے کلام کا انتخاب مشکل ہی نہیں بلکہ کلامِ اقبال
کا انتخاب پیش کرنے سے کلام کا ربط ٹوٹنے کا بھی ہر لمحہ اندیشہ رہتا ہے:

عشقِ شور انگیز بے پروائے شہر — شعلۂ او میرد از غوغائے شہر
خلوتے جوید بہ دشت و کوہسار — یا لبِ دریائے ناپیداکنار
من کہ در یاراں نہ دیدم محرمے — بر لبِ دریا بیاسودم دمے

با دلِ خود گفت گو ہا داشتم — آرزو ہا جستجو ہا داشتم
آنی دا از جاودانی بے نصیب — زندہ وا از زندگانی بے نصیب
تشنہ و دور از کنارِ چشمہ سار — می سرودم ایں غزل بے اختیار

"بکشائے لب کہ قندِ فراوانم آرزو است
بنما رُخ کہ باغ و گلستانم آرزو است"

موجِ مضطر خفت بر سنجابِ آب — شد افق تار از زیانِ آفتاب
از متاعش پارۂ دزدید شام — کوکبے چوں شاہد بالائے بام
رُوحِ رُومی پردہ ہا را بر درید — از پسِ کُہ پارۂ آمد پدید

طلعتش رخشندہ مثلِ آفتاب / شیبِ او فرخندہ چوں عہدِ شباب
پیکرش روشن ز نورِ سرمدی / در سراپایش سرورِ سرمدی
بر لبِ او سرِّ پنہانِ وجود / بند ہائے حرف و صوت از خود کشود
حرفِ او آئینہ آویختہ / علم با سوزِ دروں آمیختہ

باز گفتم پیشِ حق رفتن چساں؟ / کوہ و خاک و آب را گفتن چساں؟

از طریقِ زادن اے مردِ نکوئے / آدمی اندر جہانِ چار سوئے
ہم بروں جستن بزادن می تواں / بند ہا از خود کشادن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است / داند آں مردے کہ او صاحبِ دل است

می نداند عشق سال و ماہ را / دیر و زود و نزد و دورِ راہ را
عقل در کوہے شگافے می کند / یا بگردِ او طوافے می کند
کوہ پیشِ عشق چوں کاہے بود / دل سریعُ السّیر چوں ماہے بود

بر مکان و بر زماں اسوار شو / فارغ از پیچاکِ ایں زُنّار شو
تیز تر کن ایں دو چشم و ایں دو گوش / ہر چہ می بینی بنوشش از رہِ ہوش

تو ازیں نُہ آسماں ترسی؟ مترس / نہ فراخائے جہاں ترسی؟ مترس
چشم بکشا بر زمان و بر مکاں / ایں دو یک حال است از احوالِ جاں
تا نگہ از جلوہ پیشش افتادہ است / اختلافِ دوش و فردا زادہ است

اے کہ گوئی محملِ جاں است تن / سرِّ جاں را در نگر بر تن متن!

چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد / ذوقِ تسخیرِ سپہر گرد گرد
چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است / با مقامِ چار سو خو کردن است
از شعور است این کہ گوئی نزد و دور / چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق / وا رہاند جذب و شوق از تحت و فوق

این بدن از جانِ ما انباز نیست
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست

از کلامش جانِ من بیتاب شد / در تنم ہر ذرہ چوں سیماب شد
ناگہاں دیدم میانِ شرق و غرب / آسماں در یک سحابِ نور غرق
زاں سحاب افرشتۂ آمد فرود / با دو طلعت این چو آتش آں چو دود

گفت زروانم جہاں را قاہرم / ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم

غنچہ اندر شاخ می بالد ز من / مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پروازِ من گردد نہال / ہر فراق از فیضِ من گردد وصال

من حیاتم من مماتم من نشور / من حساب و دوزخ و فردوس و حور

در طلسمِ من اسیر است این جہاں / از دمم ہر لحظہ پیر است این جہاں

در نگاہِ او ندانم چہ بود / از نگاہم این کہن عالم ربود
یا نگاہم بر دگر عالم کشود / یا دگرگوں شد ہماں عالم کہ بود

مُردم اندر کائناتِ رنگ و بو | زادم اندر عالم بے ہائے و ہو
رشتۂ من زاں کہن عالم گسست | یک جہانِ تازہ آمد بہ دست
از زیانِ عالمے جانم تپید | تا دگر عالم ز خاکم بر دمید
تن سبک تر گشت و جاں سیّار تر | چشمِ دل بینندہ و بیدار تر

پردگی ہائے حجاب آمد پدید
نغمۂ انجم بہ گوشِ من رسید

اس حقیقت کے باوجود کہ دانتے کے سفر کا مقصد تزکیۂ نفس اور اقبال کے سفر کا مقصد تسخیر کائنات ہے جو کہ تزکیۂ نفس کے بعد کی منزل ہے دونوں کے انداز فکر میں ایک خاصی مماثلت نظر آتی ہے۔ اپنے اپنے سفر پر روانہ ہونے سے قبل دونوں پر ایک طرح کی افسردگی طاری ہے۔ اقبال انسان کی تنہائی اور بے بسی کا ذکر کرتا ہے اور اس بات کا شکوہ سرا ہے کہ کوئی ہم نفس ایسا نہیں جس پر وہ اپنا دلی اضطراب اور مقصد حیات واضح کر سکے۔ اقبال کا درد تسخیرِ کائنات کے سوا کسی طرح نہیں مٹ سکتا۔ دانتے تاریک جنگل میں اداس اور افسردہ کھڑا ہے اور اسے یہ غم کھائے جا رہا ہے کہ کہیں انسان کو خُبث، دغا، تشدد اور نفس پرستی اپنی گرفت میں لے کر تزکیۂ نفس کے ناقابل نہ بنا دیں۔ گویا دونوں کے سامنے رُوحِ انسانی کی معراج کا سوال ہے۔ تزکیۂ نفس کے بغیر تسخیرِ کائنات کا تصور ممکن نہیں
"ڈیوائن کامیڈی" کا ابتدائی ایک تہائی حصہ جہنم کے سفر پر مشتمل ہے جس میں انسانی رُوح کو گناہ کی آلائش سے پاک کرنے کی مختلف منزلیں سامنے آتی ہیں۔ "جاوید نامہ" میں اس قسم کا کوئی الگ حصہ نہیں بلکہ اقبال کے نزدیک انسان پر یہ فرض ہے کہ وہ گناہ کی ادنیٰ آلائشوں سے پاک و صاف ہو لیکن دانتے کے جہنم سے ملتا جلتا حصہ وہ ہے جس میں ہم جعفر و صادق کو خون کے دریا میں زرد رو، آشفتہ مو، عریاں بدن دیکھتے ہیں۔

چنانچہ اسی احساس کے ساتھ اقبال نے مناجات ہی میں جو "جاوید نامہ" کی پہلی نظم ہے خدا سے یہ گلہ شکوہ شروع کر دیا ہے کہ اگر مجھے زمان و مکان کی حدود توڑنے کے مواقع حاصل

کہا اور کس سے کہا۔

دانتے کی نظم میں جا بجا منظر نگاری کا کمال نظر آتا ہے۔ اقبال کی نظم میں منظر نگاری کی مثالیں مقابلتاً کم ہیں لیکن جس قدر ہیں اپنی مثال آپ ہیں۔ لارڈ کچنر اور فرعون کی دریائے زہرہ میں موجودگی، فلکِ زہرہ پر خون کے دریا میں جعفر و صادق کی حالتِ زار اور آنسو تے افلاک، شاہانِ مشرق کے جاہ و جلال کا منظر اس نوع کی چند مثالیں ہیں۔ اقبال نے منظر نگاری کی جگہ اپنی توجہ زیادہ تر حقائق نگاری پر مبذول رکھی ہے لیکن اس کے باوجود "جاوید نامہ" محاکات کے محاسن سے خالی نہیں۔

ایک نمایاں فرق جو "ڈیوائن کامیڈی" اور "جاوید نامہ" کے مباحث میں نظر آتا ہے یہ ہے کہ "ڈیوائن کامیڈی" کے مباحث کا تعلق زیادہ تر حیات بعد الموت سے ہے۔ اور "جاوید نامہ" کے مباحث انسان کی حیات سے متعلق ہیں۔ ممکن ہے کہ اس کے سبب کا سراغ ہمیں دانتے اور اقبال کے مذہبی عقائد میں ملے۔

امیجری کی مثالیں "ڈیوائن کامیڈی" اور "جاوید نامہ" دونوں میں بدرجۂ اتم موجود ہیں اور اقبال اور دانتے دونوں اس ضمن میں اپنے اپنے تخیل سے زیادہ تاریخی شخصیتوں کا سہارا لیتے ہیں لیکن جہاں دانتے تاریخی واقعات کو اپنے حسنِ بیان کا پس منظر بناتا ہے وہاں اقبال ایک قدم آگے جاکر صرف تاریخ نگاری ہی نہیں بلکہ تاریخ کی تعبیرِ نو کو اپنی شاعری کا جزو بناکر ایک آدمِ نو کے ظہور کا مژدہ دیتے ہیں۔

یہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ مقالے کے زیرِ نظر باب کا مقصد "ڈیوائن کامیڈی" اور "جاوید نامہ" کا تقابلی مطالعہ نہیں ہے بلکہ اُن اثرات کی تلاش ہے جو دانتے نے اقبال کے دل پر چھوڑے ہوں گے۔ یہاں اِس قسم کی مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں کہ "ڈیوائن کامیڈی" کا کینٹو نمبر ۱ "سہو و خطا گھنا جنگل"[1] اِن مصرعوں پر ختم ہوتا ہے۔

And he then: "Follow." And he moved ahead
in silence, and I followed where he led.

---

[1] (جان کیارڈی) --- The Dark Wood of Error

تو "جاوید نامہ" میں غارِ قمر[۱] کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے:

من چو کوراں دست بر دوشِ رفیق
پا نہادم اندر آں غارِ عمیق

یا کینٹو نمبر ۳[۲] "جہنم کی غلام گردش[۳]" میں موقع پرست لوگوں کے بارے میں دانتے نے یہ اشعار کہے ہیں[۴]:

The High Creator
Scourged them from Heaven for its
Perfect beauty,
and Hell will not receive them since
the wicked
might feel some glory over them," And I:
" Master, what gnaws at them so hideously
their lamentation sturns the very air?"

---

[۱] عارفِ ہندی کہ بہ یکے از غارہائے قمر خلوت گرفتہ و اہلِ ہند او را جہاں دوست می گویند (فلکِ قمر۔ جاوید نامہ)

[۲] (جان کیارڈی)

(ویسے یہاں vestibule کا ترجمہ دہلیز یا پیش دہلیز کیا جائے تو بھی غلط نہیں ہوگا)

[۳] عقوبت کا یہ عالم تھا
کہ خلاقِ ازل نے
ان کو جنت کے قریں ہو کر گزرنے کی اجازت بھی نہ دی
کہاں جنت کا حسنِ روح پرور
اور کہاں بدصورتی وہ جو نہاں ان کے عمل میں تھی
کیا دوزخ نے بھی انکار ان روحوں کو لینے سے
کہ ان کے واسطے اس کا بھی دامن تنگ ہی نکلا

" They have no hope of death," he
answered me,
and in their blind and unattaining
state.
their miserable lives have sunk so low
that they must envy every other fate,
No word of them survies their living
Season,
Mercy and Justice deny them even a
Name
Let us not speak of them: look, and
Pass on."

(Translation-John Gardi)

(پچھلے صفحے سے آگے)

یہ پوچھا میں نے مرشد سے
مرے آقا!
یہ کیسا گھن ہے ان کی روح کو جو لگتا جاتا ہے
اور ان کو مائل فریاد کرتا ہے
اور پھر فریاد بھی ایسی
کہ جس سے ہے فضا میں چار جانب کپکپی طاری
تو میں مرشد نے فرمایا
کہ یہ روحیں وہ روحیں ہیں
جنھیں لینے سے عزرائیل بھی انکار کرتا ہے
یہ روحیں زندگانی سے تو تھیں مایوس پہلے ہی
مگر اب موت سے بھی ان کو یکسر نا امیدی ہے

(باقی اگلے صفحے پر)

تو جاوید نامہ کے فلکِ زحل میں ہندوستان کے دو غدّار جعفر و صادق قلزمِ خونیں میں، کشتی میں سوار یوں فریاد کرتے ہیں:

نے عدم ما را پذیرد نے وجود   وائے از بے مہریٔ بود و نبود
تا گذشتیم از جہانِ شرق و غرب   بردرِ دوزخ شدیم از درد و کرب
یک شرر بر جعفر و صادق نزد   بر سرِ ما مشتِ خاکستر نزد
ق

(گزشتہ صفحے سے آگے)

یہ ابن الوقت یہ موقع پرستانِ ازل
اس طرح اندھے ہیں
گرے ہیں ایسی پستی میں
کہ اس عالم میں بھی اک دوسرے سے بُغض رکھتے ہیں
اور ان کی آرزو یہ ہے
کہ حق ایک دوسرے کا مار لیں گر بس چلے ان کا
زمانے کا یہی بس فیصلہ ہے ان کے بارے میں
کہ ان کا نام تک بھی دہر میں باقی نہ رہ جائے۔
حقارت رحم کو ان سے ہے نفرت عدل کو ان سے
تقاضا اس لیے دونوں کا، علم و عقل کا

یہ ہے
کہ ان کا نام تک ان کا نشاں تک ختم ہو جائے
مناسب اس لیے یہ ہے
کہ ہم بھی بات کو بدلیں
ان ارواحِ رذیلہ کے بیاں کو چھوڑ دیں ہم بھی
وہ دیکھو سامنے ـــــ
آگے بڑھو ـــــ!

گفت دوزخ را خس و خاشاک بہ
شعلۂ من زیں دو کا فرپاک بہ

آں سوئے نہ آسماں رفتیم ما — پیشِ مرگ ناگہاں رفتیم ما
گفت جاں سترے ز اسرار من است — حفظِ جاں دہرم تن کارِ من است
جانِ زشتے گرچہ زرزد باد وجو — اے کہ ازمن ہرم جاں خواہی برد
ایں چنیں کارے نہ می آید ز مرگ
جانِ غدارے نیاساید ز مرگ

یا دانتے کے اس خیال کو:

And I: " What you will, I will. You are my
Lord and know I depart in nothing from your wish,
and you know my mind beyond my spoken word

اقبال نے ایک جگہ یوں ظاہر کیا ہے:

تو صاحب نظری : انچہ در ضمیر من است
دلِ تو بیند و اندیشۂ تو می داند[1]

اس قسم کی مثالیں کسی قسم کے تتبع کی نہیں بلکہ اقبال کے وسیع المطالعہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور پھر یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ اقبال نے اپنے مذکورہ اشعار کا خیال دانتے ہی سے مستعار لیا ہو۔ اس طرح کے توارد کی مثالیں ادب العالیہ میں سینکڑوں مل جائیں گی۔

اِس بات چیت کو ختم کرنے سے پہلے ایک آدھ لفظ اقبال اور دانتے کے تصورِ ابلیس کے بارے میں کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اقبال کا تصورِ ابلیس اپنی جگہ ایک الگ مقالے کا مقتضی ہے اور جہاں تک زیرِ نظر مقالے کا تعلق ہے اگر اس موضوع کو چھیڑا جائے اس کا موزوں ترین مقام اقبال اور ملٹن کے ذہنی قرب و بعد کی بحث میں ہے نہ کہ اقبال اور دانتے

---

[1] انتسابِ ضربِ کلیم

کے انکار کی مماثلت یا عدمِ مماثلت کی بحث میں۔ اِس کے باوجود اس موضوع کا کسی حد تک ذکر یہاں اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابلیس اقبال اور دانتے دونوں کے سفرِ علوی کی راہ میں آتا ہے۔ دانتے کے یہاں دوزخ میں اور اقبال کے یہاں دوزخ کے بغیر۔

ورجل اور دانتے اپنے سفر کے دوران میں (کینٹو ۳۴، سرکل ۹) دوزخ کے اُس مرکزی مقام پر پہنچتے ہیں جہاں دانتے ابلیس کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ابلیس یہاں ہمیں ایک مہیب، وحشت انگیز، بدنما اور مکروہ تخلیق کی صورت میں نظر آتا ہے۔ وہ جہنم کے مرکز میں کمر تک برف میں دھنسا ہوا ہے۔ اسی مرکز کی طرف معصیت کے تمام دریا اِدھر اُدھر بہہ کر آتے ہیں اور وہ جب اس صورتِ حال سے نجات پانے کے لیے اپنے بڑے بڑے پر پھڑپھڑاتا ہے تو اس پھڑپھڑاہٹ سے ہوا کے جھونکے برف کی برودت کو نقطۂ انجماد سے اور نیچے لے جاتے ہیں اور نتیجتاً ابلیس برف میں اور زیادہ دھنستا چلا جاتا ہے۔ تثلیث کے مضحکہ خیز چربے کی صورت میں اس کے تین چہرے ہیں۔ ہر چہرے کا رنگ مختلف ہے اور ہر ایک منہ میں اُس نے ایک ایک گنہ گار کو پکڑ رکھا ہے جنھیں وہ اپنے دانتوں سے پھاڑے چلا جا رہا ہے۔ ابلیس کی یہ بھیانک تصویر دانتے کے ترجمے کی صورت میں جان کیارڈی نے اِن الفاظ میں پیش کی ہے:[۱]

" On march the banners of the king of Hell"
my master said, " Towards us. Look straight ahead,
can you make him out at the core of the
frozen shell?"
Like a whirling windmill seen a far at
twilight,
Or when a mist has risen from the ground-
Just such an engine rose upon my sight

---

[۱] تاج دارِ جہنم کے پرچم
ہماری طرف بڑھ رہے ہیں

(بقیہ دوسرے صفحہ پر)

stirring up such a wind and bitter wind
I covered for shelter at my master's back,
there being no other windbreak I could
find

When we had gone so far across the ice
that it pleased my guide to show me the
foul creature
which once had worn the grace of Paradise,
made me stop, and, stepping aside, he
said:_
" Now see the face of Dis! This is the Place
where you must arm your soul against
all dread."

(گزشتہ صفحے سے آگے

نظر سامنے رکھو اپنی
اگر تاجدارِ جہنم کو پہچاننا ہے

جس طرح سانس لیتی ہوئی دُھند اُٹھے زمین سے
اور یا جھٹپٹے میں
تند جھونکوں سے چلتی ہوئی
لمبے لمبے پروں کا سہارا لیے کوئی چکّی
کہیں دُور سے اپنی صورت دکھائے

اسی طرح سے ایک پیکر مہیب اور بھیانک
مرے رُو برُو تھا

(بقیہ اگلے صفحے پر)

Do not ask, REader, how my blood ran cold
and my voice choked up with fear. I cannot write
this is the terror that cannot be told.
I did not die, and yet I lost life's breath;
imagine for yourself what I became
deprived atonce of both my life and death.

گزشتہ صفحے سے آگے

اور اس کے پروں کی بدولت کہ جو پھڑپھڑاہٹ کے عالم میں تھے۔
ہوا اس قدر تیز اور کاٹتی چل رہی تھی
کہ میں اور کوئی ٹھکانہ نہ پاکر
دفعتاً چھپ گیا پشت مرشد کے پیچھے

جب اس برف کو پار کرکے
میں اور میرا مرشد اک ایسی جگہ آگئے
جہاں میرے مرشد نے مجھ کو بتایا
کہ وہ دیکھ گندا، نجس، نفرت انگیز پیکر
جو کبھی صاف ستھرا تھا، اُجلا تھا، بے عیب تھا
خوش آئند تھا، خوش نما تھا، حسیں تھا

مجھے میرے آقا نے روکا وہیں اور اک سمت ہو کر کہا
یہی وہ جگہ ہے

یہ دانتے کا اپنا تصورِ ابلیس ہے جس سے اقبال کا تصورِ ابلیس بہت ہی مختلف ہے۔اقبال کا ابلیس صرف مرکزِ شر ہی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔اقبال کا ابلیس ایک باعمل شخصیت ہے جو قوّتِ محرکہ سے لبریز ہے۔ یہ جدو جہد کا مظہر ہے۔ یہ برف میں دھنسا ہوا بدی کا مجسمہ نہیں ہے بلکہ سراپا شعلہ ہے۔شعلہ جو روشنی، گرمی اور حرکت کی علامت ہے۔فلکِ مشتری پر جہاں رومی اور زندہ رود (اقبال) کی ملاقات ارواحِ جلیلۂ حلاج وغالب اور قرۃ العین سے ہوتی ہے اور اقبال حلاج کے روبرو اپنے دل کی تڑپ بیان کرتے ہوئے عبدہٗ، دیدارِ رسول، دیدارِ حق، فرقِ زاہد و عاشق اور معرفت کی حقیقت دریافت کرتے ہیں

(گزشتہ سے آگے)

جہاں، خوف، ڈر اور ہیبت

تم پہ حملہ کریں گے

تحمل سے اب کام لینا ہے تم کو

اور ہر طرح کے خوف سے، وسوسے سے

بچانا ہے اپنے دل و روح کو

خدارا نہ پوچھو!

میرے قاری! نہ پوچھو!

مجھ پہ گزری جو اس وقت مجھ سے نہ پوچھو

میری رگوں میں لہو جم گیا

خوف سے گنگ میری زباں ہو گئی

کہاں کا تکلم، کہاں کا سخن، نطق و گفتار کیسی

میری آواز میرے گلے کی یبوست میں گم ہو گئی

تو اسی دوان میں وہ ابلیس کے متعلق حلاج سے کہتے ہیں:

"کچھ اس کے حال سے مجھے آشنا کر جس نے اپنے آپ کو آدم سے بہتر قرار دیا اور جس کے جام و خم میں اب نہ مئے باقی ہے نہ تلچھٹ۔ ہم انسانوں کی مشتِ خاک تو گردوں آشنا ہو گئی ہے۔ اس بے سروساماں کی آگ کس عالم میں ہے؟"

تو حلاج جواب دیتے ہیں:

کم بگو زاں خواجۂ اہلِ فراق — تشنہ کام و از ازل خونیں ایاق
ماجہول او عارفِ بود و نبود — کفرِ او ایں راز را بر ما کشود
از فتادن لذّتِ برخاستن — عیش افزودن ز دردِ کاستن ق
عاشقی در نارِ او وا سوختن — آدم از اسرارِ او نامحرم است

چاک کن پیراہنِ تقلید را
تا بیاموزی از و توحید را

گزشتہ صفحے سے آگے

میں اب تم کو کیونکر بتاؤں
کہ حالت میری کیا تھی
میری گفتار کو اس کا یارا نہیں ہے
میں نہ زندوں میں تھا اور نہ مُردوں میں تھا
اب جو حالت مری ہوگی اس کا کرد خود ہی اندازہ تم
سانس میری جہاں تھی وہیں رک گئی
پاؤں میرے جہاں تھے وہیں تھم گئے، برف میں جم گئے
میں نہ مقبول تھا اور نہ مقہور تھا
اور میرے لیے
زمیں سخت تھی آسماں دور تھا

لہ غالباً اشارہ ہے معراج محمدی کی طرف

تو یہ ہے اقبال کی نظر میں ابلیس کا مقام ــ ــ ــ یعنی تقلید کے عوض اپنے اندر جذبۂ تحقیق اور اندازِ بغاوت پیدا کرتا کہ اُس (ابلیس) سے تو نکتۂ توحید سیکھ سکے۔ واضح رہے یہ ابلیس ہے جس کے بارے میں اسلامی نظریہ یہ ہے کہ اس نے انسان کو توحید کے راستے سے بھٹکا دیا ہے۔

اس بات چیت کے خاتمے پر جب حلاج اقبال کی اس درخواست کے جواب میں کہ تھوڑی دیر اور مجھے اپنی صحبت کا شرف عطا کر یہ کہتے ہیں کہ میں سراپا ذوقِ پرواز ہوں۔ ایک مقام پر ٹھکانا نہیں کرتا۔ میرا شغل ہر لحظہ دیدن اور تپیدن ہے اور میرا کا بال و پر کے بغیر محو پرواز رہنا ہے تو ابلیس نمودار ہوتا ہے۔ اس کی نمود اقبال کے الفاظ میں دیکھئے:

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد
از مکاں تا لامکاں تاریک شد
اندراں شب شعلۂ آمد پدید
از درونش پیر مردے بر جہید
یک قبائے سرمئی اندر برش
غرق اندر دود پیچاں پیکرش

ابلیس کے نمودار ہوتے ہی رومی اقبال کو بتاتے ہیں کہ یہ وہی سراپا سوز و خونیں ایاق، خواجۂ اہلِ فراق یعنی ابلیس ہے اور اس کی تعریف میں اس قسم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں کُہنہ، کم خندہ، اندکِ سخن، اس کی آنکھ بدن کے اندر روح کو دیکھ لیتی ہے، رند، ملا، حکیم، خرقہ پوش، جہاں تک عمل کا تعلق ہے یہ زاہدانِ سخت کوش کی طرح ہے۔ اس کی فطرت ذوقِ وصال سے بے گانہ ہے، اِس کے زہد سے مراد جمالِ لایزال کا ترک ہے۔ یعنی وہ جمالِ ایزدی سے دور ہے۔ چونکہ اس جمالِ ایزدی سے دُور رہنا آسان نہ تھا۔ اِس لیے اُس نے ترکِ سجود کا کام ہاتھ میں لیا۔ ذرا اس کی واردات قلبی کو ایک نظر دیکھ اور ان مشکلوں میں اس کے ثبات کو دیکھ۔ آج تک یہ خیر و شر کی رزم میں غرق ہے۔ سینکڑوں پیغمبر اس کی نگاہ سے

گزر چکے ہیں لیکن یہ کسی پر ایمان نہیں لایا اور ابھی تک اپنے کفر پر قائم ہے۔
گویا ابلیس کی یہ ادا

در عمل جز ما کہ برخوردار بود ؟
آن چنان برکارہا پیچیدہ ام | فرصتِ آدینہ را کم دیدہ ام
- - - - - - - - - -
درجہاں با ہمتِ مردانہ زی | غمگسارِ من! زمن بیگانہ زی
- - - - - - - - - -
درجہاں صیّاد با نخچیرہاست | تا تو نخچیری بہ کیشم تیرہاست
صاحبِ پرواز را افتاد نیست
صید اگر زیرک شود صیّاد نیست

اقبال کے دل کو بھاگئی ہے۔ اس کے خلاف دانتے کے یہاں ابلیس کے اِس تصوّر کا دور دور تک پتہ نہیں چلتا۔

اِس میں کوئی شک نہیں کہ "ڈیوائن کامیڈی" کا کینوس "جاوید نامہ" کے کینوس سے کہیں زیادہ وسیع ہے[1]۔ لیکن اس سے زیادہ اہم بات جس کا ذکر میں یہاں ضروری سمجھتا ہوں یہ ہے کہ دانتے نے غیر عیسائی شخصیتوں ذکر نہایت تنگ دلی اور تنگ نظری کے ساتھ کیا ہے[2]۔ کینٹو نمبر ۲۸ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ کا ذکر اس کی روشن مثالیں ہیں۔ اس ضمن میں دانتے کے اشعار یہاں درج کرنا میں ضروری نہیں سمجھتا۔ ہوسکتا ہے بعض قارئین کو ان اشعار کا نقل کرنا ناگوار گزرے سوال صرف یہ ہے کہ ادب العالیہ اس قسم کی تنگ نظری یا تعصب کا متحمل ہوسکتا ہے۔ میرے نزدیک یہ حصّہ ڈیوائن کامیڈی کے چمنستان میں ایک خارزار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علی الرغم جاوید نامہ میں ہندو شخصیتوں کا ذکر جن میں شوجی، مہاتما بدھ اور بھرتری ہری خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں اقبال

---

[1] دانتے نے "ڈیوائن کامیڈی" ۱۸ برس میں مکمل کی۔ "جاوید نامہ" اقبال کی تین برس کی کاوش کا نتیجہ ہے۔

نے انتہائی احترام و عقیدت سے کیا ہے۔ نیٹشے اور کارل مارکس کے ذکر میں اقبال نے وہ کچھ نہیں کہا جو دانتے نے رسول اللہ ﷺ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہہ دیا ہے۔ عارف ہندی اور اس غار کا ذکر کرتے ہوئے جہاں عارفِ ہندی مقیم ہے۔ اقبال کہتے ہیں :

تا نگہ را جلوہ ہا شد بے حجاب — صبح روشن بے طلوعِ آفتاب
وادی ہر سنگِ او زنّار بند — دیو سارا زنخل ہاتے سربلند

- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

نور در بند ظلام آں جا نہ بود — دودِ گردِ صبح و شام آں جا نہ بود
زیرِ نخلے عارفِ ہندی نژاد — دیدہ ہا از سُرمہ اش روشن سواد
موئے بر سر بستہ و عُریاں بدن — گردِ او مارے سفیدے حلقہ زن
آدمے از آب و گل بالا ترے — عالم از دیر خیالش پیکرے
وقتِ او را گردشِ ایام نے — کار او با چرخ نیلی فام نے

اور یہ فرق دانتے اور اقبال کے انداز فکر کا ایک نمایاں فرق ہے جسے کل کا مورّخ نظر انداز نہیں کر سکتا۔

اقبال اور ملٹن

ہماری دنیا میں مسئلۂ خیر و شر کا آغاز کب ہوا اس کا اندازہ کرنا آسان نہیں۔ غالباً یہ مسئلہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا خود عالمِ شش جہات۔ اسلام اور عیسائیت کی رو سے ہبوطِ آدمؑ کا سبب ہی یہی ہے کہ ابلیس نے جنت میں آدمؑ کو راہِ راست سے بھٹکا دیا تھا۔ ہندو دھرم کے عقیدے پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو وید بھگوان میں جسے کتب خانۂ عالم کی قدیم ترین کتاب کہا جاتا ہے اور جو ہندو دھرم کی رو سے تخلیقِ کائنات کے بعد ہی چار حصوں میں چار رشیوں پر نازل ہوئی۔ ایسی دعائیں موجود ہیں جن میں یہ پرارتھنا کی گئی ہے کہ "اے رب العالمین! ہمیں شر سے دور رکھ!" یوں تو اکثر منتروں میں خدا سے یہ دعا مانگی گئی ہے کہ ہمیں راہِ راست پر چلنے کی توفیق عطا کر لیکن گائتری منتر[1] میں تو صاف الفاظ میں شر سے دور رہنے کی دعا کی گئی ہے۔

---

[1] جس نے ہمیں پیدا کیا، اور پرورش کرتا ہے جو
جس سے ہے قائم زندگی، درد اور دکھ ہرتا ہے جو

(باقی اگلے صفحہ پر)

تاریخ عالم کے اوراق کو اُلٹنے سے قبل جب ہند و دیومالا پر ہماری نظر جاتی تو دیوتاؤں کو راکشسوں کے خلاف سرگرم عمل پاتے ہیں۔ نیکی اور بدی کی ان طاقتوں میں خوں ریز جنگ ان دیومالائی داستانوں کا اہم جزو ہے۔

رامائن[1] میں رام اور راون خیر اور شر ہی کے دو نمایندے ہیں۔ یہی بات بھگوان کرشن کی داستانِ حیات میں کرشن اور کنس کے بارے کہی جاسکتی ہے اور بعد کی تاریخ میں حضرت موسٰی علیہ

گزشتہ صفحے سے آگے

جس کا جلال برتریں	ہے سو بہ سو جلوہ نشاں
عالم کے ذرّے ذرّے میں	راحت رساں، آرامِ جاں
کرتے ہیں اس کا دھیان ہم	اور مانگتے ہیں یہ دعا
یارب ہماری عقل کو	نیکی کے رستے پر چلا

(ترجمہ گائتری از مرحوم، مطبوعہ "مہرشی درشن")

گائتری منتر کا ذکر آئے تو یہ امر بعید از قیاس نہیں کہ انتقال ذہنی فوری طور پر علامہ اقبال کی نظم "آفتاب" (ترجمہ گائتری) کی طرف ہو جو ایک شعری شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ مرحوم نے غالباً اس نظم کی بنیاد کول برک (Cole Brook) کے ترجمے پر رکھی گئی ہے۔ جو گائتری منتر کا لفظی ترجمہ نہیں سمجھا جاتا۔ لفظی ترجمہ وہی ہے جو اوپر کے اشعار میں پیش کیا گیا ہے۔ غالباً یہ رمز اہل نظر سے مخفی نہیں رہے گی کہ گائتری منتر اور سورۂ فاتحہ میں ایک حیرت انگیز مماثلت موجود ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ جس طرح سورۂ فاتحہ کو ام الکتاب کہا گیا ہے اسی طرح گائتری منتر کو وید ماتا کہا جاتا ہے۔

[1] دہلی کا انگریزی روزنامہ "مدر لینڈ" اپنی اشاعت مورخہ ۲۶ ستمبر ۱۹۷۱ء کے اداریہ "راون کی حمایت میں" کے زیر عنوان لکھتا ہے: "اس سلسلے میں پہلی بات ہمیں یہ کہنا ہے کہ کیا راون کے بغیر رام کے وجود کا تصور ممکن ہے؟ راون کے ذکر کی عدم موجودگی میں رامائن اپنے موجودہ جوش و خروش اور ہیجانی کیفیت سے قطعاً عاری ہوتی۔ مثال کے طور پر سیتا ہرن ہی کو لیجیے جس ڈرامائی انداز میں راون سیتا جی کو اٹھا لیجاتا ہے وہ ہمارے تصور کو دوسری جنگ [illegible] بعض حیرت ناک واقعات کے قریب لے آتا ہے۔ اگر یہ اور اس قسم کے دوسرے واقعات اس رزمیہ میں نہ [illegible] کون پڑھتا؟ یہ بات دعوے سے کہی جاسکتی ہے کہ اس صورت میں تلسی داس جی بھی اس کے مطالعہ کی زحمت نہ کرتے۔"

السلام اور فرعون کے بارے میں۔

تاریخ عالم اس امر کی شاہد ہے کہ بدی کی قوتوں سے بیزار ہوکر انسان نے اکثر خدا پرستی کے دامن میں پناہ لی ہے اور یہیں سے اس کو سکونِ دل کی دولت ملی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ شر اس دُنیا میں کیونکر پیدا ہوا۔ کیا خدا ہی جو کائنات اور اس کی عام خوبصورتی اور اس میں کارفرما تمام نیکیوں کا خالق ہے بدی کی قوتوں کا بھی خالق ہے؟ اس سوال نے ہر دور میں دنیا کے مفکرین کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کیا ہے۔ اقبال نے اپنی کتاب میں "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ"[۱] میں اس مسئلے پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے لیکن اس کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے یہ مسئلہ ان کے دل میں ایک کانٹا بن کے کھٹک رہا ہے۔ آپ اس بحث کے دوران میں لکھتے ہیں:

> "پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ خُدا کی تخلیق میں اس کی نیکی اور قدرتِ کاملہ کے ساتھ ہی ساتھ بے اندازہ شر بھی ہم آہنگ ہو۔ یہ پُر درد اور اذیت ناک مسئلہ Theism[۲] کا دشوار ترین مرحلہ ہے۔"

اس کے باوجود اقبال نے اِس سوال کو یہیں نہیں چھوڑ دیا بلکہ نا مان (NAUMAUN) کا حوالہ دیتے ہوئے کہ خدا دو نہیں ہیں خدا ایک ہے اور خیر و شر دونوں اسی کی تخلیق ہیں لکھتے ہیں: کہ رجائی براؤننگ کے نزدیک دنیا کا کارخانہ صحیح طور سے چل رہا ہے اور قنوطی شوپن ہائر کی نظر میں دنیا محض ایک سرد خانہ ہے جس میں ایک اندھی قوتِ ارادی ذی حیات اشیاء کے لامحدود تنوعات میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ ذی حیات اشیاء ایک لمحے کے لیے اپنے ظہور کی خود ہی فریادی ہوتی ہیں اور پھر ہمیشہ کے لیے روپوش ہو جاتی ہیں۔ اس لیے ہمارے پاس کائنات کا جو علم ہے اس کے پیشِ نظر رجائیت یا قنوطیت سے پیدا شدہ مسائل کا حل تلاش

---

[۱] The Reconstruction of Religious Thought in Islam
تیسرا لیکچر بعنوان The Conception of God and meaning of Prayer

[۲] یہ عقیدہ کہ خدا ہے اور اس کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لیے وحی نازل ہوتی ہے۔

نہیں کیا جاسکتا۔ ہماری ذہنی اور تعقلی ساخت اس نوعیت کی ہے کہ ہم اشیا رکا صرف ایک جزوی جائزہ ہی لے سکتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی پوری اہمیت کو نہیں سمجھ سکتے جو ایک قیامت برپا کردیتی ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ زندگی کو سہارا بھی دیے چلی جاتی ہیں اور قدم قدم پر اُس میں اضافہ بھی کرتی ہیں۔ قرآن کی تعلیم جو انسان کے طور طریقوں میں بہتری اور ترقی کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر انسان کے تسلط میں یقین رکھتی ہے نہ رجائیت ہے نہ قنوطیت۔ یہ اصلاحیت ہے جو ایک ارتقا پذیر کائنات کی حقیقت کو تسلیم کرتی ہے اور اس امید سے ایک حیاتِ نو پاتی ہے کہ انسان ایک روز شر کے مقابلے میں فتح پالے گا۔"

اس کے بعد اقبال اسی لیکچر میں ابلیس کے بارے میں قرآنِ حکیم اور پرانے عہد نامے کے نظریات کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "کہ آدم کی حکم عدولی اور نافرمانی کی پاداش میں پرانا عہد نامہ زمین کو بد دعا دیتا ہے لیکن قرآن زمین کو انسان کا مسکن اور اسے انسان کے لیے ایک ذریعۂ منفعت قرار دیتا ہے۔ اور ہدایت کرتا ہے کہ اس تصرف اور ملکیت کے لیے اسے اللہ کا شکر گزار ہونا چاہیے ــــــ

اور ہم نے تمھیں زمین پر آباد کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی زندگی کی تمام تقویتیں مہیا کی ہیں، تم اس کے لیے کس قدر کم شکر گزاری اظہار کرتے ہو۔ (۹:۷)[1]

نہ ہی اس بات کا کوئی سبب ہے کہ لفظ "جنّت" (باغ) جس طرح یہاں استعمال ہوا ہے اُس سے ہم وہ حسّی بہشت مراد لیں جو ہبوطِ آدم کے تصوّر کے ساتھ وابستہ ہے۔ قرآن کی رو سے انسان زمین پر اجنبی نہیں[2] ہے۔"

---

[1] Reconstruction of Religious Thought in Islam میں اقبال نے اس آیت کا حوالہ دیا ہے اس میں طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ دراصل یہ سورۃ الاعراف کی نویں آیت نہیں بلکہ دسویں آیت ہے۔

[2] بہر نظارہ جز نگہ آشنا میار
در مرز و بوم خود چو غریباں گزر مکن
(پیام مشرق)

گویا اقبال قصۂ ابلیس و آدم سے آیات قرآنی کی روشنی میں نظریۂ اصلاحیت[1] کے نتیجے پر پہنچتے ہیں لیکن دراصل اس گتھی کو سلجھانے کی علامہ اقبال کی یہ کوشش تاریخ فکر انسانی میں پہلی کوشش نہیں ہے۔ مسلمان مفکرین میں شیخ محی الدین ابن عربی نے جو اگرچہ نظریہ وحدت وجود کے قائل تھے مسئلہ خیر و شر پر خیر و شر ہی کے نقطۂ نگاہ سے روشنی ڈالی ہے۔ انھوں نے مسئلہ خیر و شر کو ایک اضافی اصطلاح کہا ہے اور بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک عمل ایک مقام پہ بدی کہلائے اور ویسا ہی عمل دوسرے مقام پہ بدی کی ذیل میں نہ آسکے۔ لیکن رومی اس مسئلے کی عقدہ کشائی میں ایک قدم اور آگے جاتے ہیں اور بدی یا شر کو قافلۂ حیات کے کامیابی کے ساتھ چلنے کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ رومی حیات میں توازن کے قائل ہیں۔ حیات ان کے نزدیک اسی صورت میں متوازن ہو سکتی ہے جس میں خیر کے ساتھ شر کا بھی امتزاج موجود ہو۔

آنکہ گوید جملہ حق است، احمقی است
وانکہ گوید جملہ باطل، او شقی است

اس توازن کی سب سے عمدہ مثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث میں ملتی ہے:

"اللہ کی مدد سے میں مسلمان (یا فرماں بردار) ہو گیا لہٰذا وہ ہمیشہ مجھے نیکی ہی کا حکم دیتا ہے۔"

اقبال اسی توازنِ حیات کے قائل ہیں اور انھوں نے ابلیس کو [illegible] کی علامت کہہ کے مردود قرار نہیں دیا بلکہ ایک ایسی قوت کے طور پر پیش کیا ہے جس کی موجودگی میں نیکی اور خیر کی قوتوں کو بروئے کار آنے کا زیادہ موقع ملتا ہے۔ اگر بدی کی قوتیں موجود نہ ہوں تو نیکی اور خیر کی قوتوں کے اعضاء ڈھیلے پڑ جائیں اس لیے زندگی کو اپنی منزل مقصود تک پہنچنا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ خیر اور شر دونوں قوتوں سے مملو ہو۔ زندگی کی کامرانی کے لیے بدی کی قوتوں کا موجود ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح عقاب کو اونچا اڑانے کے لیے بادِ مخالف میں تیزی و تندی

---

[1] Meliorism یہ عقیدہ کہ دنیا سعی انسانی سے بہتر ہو سکتی ہے۔

[2] شیخ محی الدین ابن عربی ایک صوفی تھے اور صوفی بالعموم خیر و شر کے بکھیڑوں میں نہیں پڑتے۔

کی موجودگی۔

لیکن اقبال اس نظریۂ خیر و شر کو ایک ایسی منزل تک لے گئے ہیں کہ اکثر نقادانِ کلامِ اقبال کی نظر میں اقبال کا زاویۂ نگاہ غیر اسلامی ہو کے رہ گیا ہے۔ مثلاً جاوید نامہ میں حلاج ابلیس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

چاک کن پیراہن تقلید را
تا بیاموزی از و توحید را

اس کے علاوہ رومی ابلیس کا تعارف زندہ رود (اقبال) کے ساتھ ان الفاظ میں کراتے ہیں:

کہنۂ، کم خندۂ، اندک سخن — چشمِ او بینندۂ جان در بدن
رند و ملا و حکیم و خرقہ پوش — در عمل چون زاہدان سخت کوش
فطرتش بیگانۂ ذوقِ وصال — زہدِ او ترکِ جمال لایزال
تا گسستن از جمال آسان نبود — کار پیش افگند از ترکِ سجود
اندکے در وارداتِ او نگر — مشکلاتِ او، ثباتِ او نگر
غرق اندر رزمِ خیر و شر ہنوز — صد پیمبر دیدہ و کافر ہنوز

یہ تو خیر حلاج اور رومی کی بات تھی۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی ایک کتاب میں کسی فارسی شاعر کا ایک شعر نقل کیا ہے جس میں شاعر نے عاشقانِ یک رنگ کے مذہب کا ذکر کرتے ہوئے نہ جانے کیا کچھ کہہ دیا ہے۔

مذکورہ شاعر نے تو بات بہت دور تک پہنچا دی ہے لیکن ویسے بھی مشرق میں اکثر صوفیوں نے ابلیس کے کردار کو محض علامتِ شر کے طور پر نہیں بلکہ جہد و عمل کی علامت

لہ Metaphysics of Rumi

مطبوعہ لاہور ۱۹۳۳ء صفحہ ۶۹ ۔ بشیر احمد ڈار کی کتاب
Iqbal and Post-Kantian Voluntarism میں منقول (صفحہ ۹۲)

کے طور پر دیکھا ہے اور اس کے لیے توصیفی کلمات استعمال کیے ہیں[1]۔

جہاں تک ابلیس کو اس زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کا تعلق ہے مغربی شعراء میں ملٹن اور گوئٹے کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ملٹن سے قبل انجلی اور مانی بھی قریب قریب انہی خطوط پر اپنے خیالات کا اظہار کر چکے تھے اور ملٹن ان خیالات سے خاصہ متاثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کی نظم فردوسِ گم گشتہ (Paradise lost) میں جو انسان کے زوال کی داستان ہے ابلیس ہمیں محض ایک علامتِ شر ہی کے طور پر نہیں بلکہ علامتِ حرکت و جہد و عمل کے طور پر نظر آتا ہے۔ جان ڈینیسن ملٹن کے تصوّرِ ابلیس

---

[1] ڈاکٹر رادھاکرشنن اپنشدوں کے فلسفے کی روشنی میں مسئلہ خیر و شر پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اپنشد شر کو نہ واہمہ مانتے ہیں نہ حقیقت ------ شر اس اعتبار سے بے حقیقت ہے کہ انجام کار اسے مبدّل بہ خیر ہونا ہے لیکن اس اعتبار سے یہ ایک حقیقت ہے کہ اسے خیر میں تبدیل کرنے کے لیے سعی و جہد کی ضرورت ہے۔" ملاحظہ ہو حدیثِ رسولِ اکرمؐ (مذکورہ بسطورِ بالا) کٹھ اپنشد کے حوالے سے ڈاکٹر رادھاکرشنن اسی بحث میں نیکی اور حظِ نفس کے موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"نیکی اور حظِ نفس دو مختلف کیفیتیں ہیں۔ یہ دونوں انسان کے روبرو دو الگ الگ مقاصد لے کر آتی ہیں۔ جب ان دو میں انتخاب کا مسئلہ سامنے ہو تو انسان کو نیکی (خیر) کا انتخاب کرنا چاہیے۔ جبلّی تحریک یا ترنگ کی تحریک حظِ نفس کی کیفیت تو پیدا کر ہی دیتی ہے لیکن خیر سے مُراد تسکینِ فطرت ہے۔ اس سے پرے رہ کے حظِ نفس کا انتخاب کرنے والا اپنے مقصد سے ہٹ جاتا ہے اخلاقی ضابطے میں انسان کی حیثیت جویندۂ خودی کی ہے ــــ خودی جو وہ گم کر چکا ہے (تو اپنی خودی کو کھو چکا ہے ـــ کھوئی ہوئی شے کی جستجو کر ـــ اقبال) یہ ضروری نہیں کہ خیر ہی میں حظِ نفس پنہاں ہو۔ اخلاقی ضابطے کے معنی یہ ہیں کہ شر کے ساتھ جو ہمیں حظِ نفس کا جلوہ دکھا رہا ہو جد وجہد کر کے اسے زیر کرنا ہے۔ جب انسان جد و جہد کے ذریعے سے اپنے آپ کو فطری اُلجھنوں سے آزاد کرتا ہے تو اُس کی زندگی مرقعِ جدال بن جاتی ہے۔ قربانی ارتقاء کی پہلی شرط ہے۔ جد و جہد قانونِ بقا ہے اور قربانی ارتقاء کی بنیاد۔ انسان جد و جہد

کے بارے میں کہتا ہے۔ ملٹن کتاب اوّل میں ابلیس کو جس طرح پیش کرتا ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابلیس کے جلال و کروفر میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اس موضوع پر ملٹن کے اشعار ہمیں بار بار دعوتِ مطالعہ دیتے ہیں اور وہ اشعار یہ ہیں:

:he above the rest

In shape and gesture Proudly eminent,
Stood like a tower; his form had not yet lost
all her original brightness, nor appeared.
Less than Arch Angel ruined, and the excess,
of glory obscured: As when the Sun new risen
Looks through the horizental misty air

(گزشتہ صفحے سے آگے)

اور قربانی کی جتنی زیادہ منزلیں طے کرے گا اتنا ہی زیادہ وہ خوشی اور آزادی سے ہم کنار ہوگا...... آسمان جس قدر تاریک ہوگا۔ ستارے اتنی ہی شدت کے ساتھ چمکیں گے..... اپنشد کہتا ہے: "انسان دراصل قربانی ہی کا دوسرا نام ہے۔ زندگی ہر لمحہ مرنے کا نام ہے۔ حتّٰی کہ یہ طریق کار ہمیں حق تعالیٰ کے روبرو لے جاتا ہے۔ زندگی ایک میدانِ کارزار ہے جہاں انسانی نفس محض اس لیے اذیت کوش ہوتا ہے کہ وہ انجام کار حیاتِ جاوداں پا سکے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے ایک ایک پردے کو اٹھاتا چلا جائے، وہموں کی دیوار کو گراتا چلا جائے۔ حتّٰی کہ زندگی مقامِ سرمدی تک پہنچ جائے۔ (نیر دشہ، جہد و عمل، خودی اور حیاتِ جاوداں کے مسائل کی بحث میں اقبال کی اپنشد کے فلسفے کے ساتھ اس قدر ہم آہنگی فکرِ اقبال کا ایک ایسا پہلو ہے جو ابھی تک پردۂ اخفا میں ہے۔ یہ اخیال ہے اگر اس موضوع پر کام کیا جائے تو شعر اقبال کے تخلیقی سرچشموں کے بارے میں ایک نیا باب ہمارے سامنے آ جائے گا۔)

لے

Miltion: Edited by John Showcross
The Critical Heritage Series. P.P. 112-113

Shorn of his beams, or from behind the moon
In dim eclipse disastrous twilight sheds
On half the nations, and with fear of Change
Perplexes monarchs. Dark, n,d So,yet shone
Above them all th' Arch Angel;but his face
Deep Seers of thunder had intrencht and Care
Sat on his faded cheek, but under brows
of dauntless Courage: Cruel his eys, but cast
sings of remorse and passion to behold
The fellows of his Crime, the followers rather
(for other once beheld in bliss),Condemn,d
For ever now to have their lot in Pain,
Million of spirits for his fault amerc't
of Heav'n, and from eternal splendrours
Flung
For his revolt, yet faithful how they
stood,
their glory withered. As when Heaven's
fire
Hath Scath'd the forest oaks pines
with signed top their stately growth
through bare
Stands on blasted heath. He now prepared
To speak, where at their doubled ranks
they bend
From wing to wing, And Half enclose him
round
With all his Peers: attention held them
mute

Thrice he essay'd, and thrice inspite of
Scorn
Tears such as angels weep, burst forth: at last
Words interwove with sighs foun dout
their way
Book I 589 - 621

ابلیس کا یہی طنطنہ اور یہی کر و فر ہمیں اقبال کے یہاں قدم قدم پر نظر آتا ہے۔" ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں ابلیس اپنی فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں
کون کرسکتا ہے اسکی آتشِ سوزاں کو سرد
جس کے ہنگاموں میں ہو ابلیس کا سوزِ دروں

جس کی شاخیں ہوں ہماری آبیاری سے بلند
کون کرسکتا ہے اُس نخلِ کہن کو سرنگوں

ہے مرے دستِ تصرف میں جہانِ رنگ و بو
کیا زمیں کیا مہر و مہ کیا آسمانِ تو بتو
دیکھ لیں گے اپنی آنکھوں سے تماشا شرق و غرب
میں نے جب گرما دیا اقوامِ یورپ کا لہو
کیا امامانِ سیاست کیا کلیسا کے شیوخ
سب کو دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہو
کارگاہِ شیشہ جو ناداں سمجھتا ہے اسے
توڑ کر دیکھے تو اس تہذیب کے جام و سبو
دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشاں روزگار آشفتہ مغز آشفتہ ہو

یہ تو خیر عصرِ حاضر کا ذکر ہے جس میں مختلف سیاسی نظام ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریباں ہیں۔ کہیں جمہوریت ہے کہیں شہنشاہیت، کہیں اشتراکیت ہے کہیں عسکریت کہیں آمریت۔ ہے تو کہیں جمہوری نظام کا تجرباتی دور اور اسی زمرے میں بقول اقبال

اسلام بھی ہے جو اپنی جگہ ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے اور ابلیس کو اپنے عزائم کی تکمیل کے رستے میں اسلام ایک بہت بڑی رکاوٹ نظر آتا ہے لیکن اُس وقت جب کہ انسان کی پیدائش ہوئی اور ابلیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اس کا طنطنہ، اس کا جلال اور اس کا کرّ و فر اقبال کے یہاں اسی انداز سے موجود ہے۔

نوریِ ناداں نیَم سجدہ بآدم برم　　او بہ نہاد است خاک من بہ نژاد آذرم
می تپد از سوزِ من خونِ رگِ کائنات　　من بہ دوِ صرصرم من بہ غوِ تندرم

صرف یہی نہیں بلکہ ابلیس خدا کے سامنے یہ دعوے کرتا ہے کہ عناصر میں جو یہ ربط و ضبط نظر آ رہا ہے یہ سب میری بدولت ہے:

رابطۂ سالمات، ضابطۂ امّہات　　سوزم و سازم دہم آتشِ مینا گرم
ساختۂ خویش را در شکنم ریز ریز　　تا ز غبارِ کہن پیکرِ نو آورم
از نمِ من موجۂ، چرخ سکون ناپذیر　　نقش گرِ روزگار، تاب و تب جوہرم
پیکرِ انجم ز تو، گردشِ انجم ز من　　جاں بجہاں اندرم، زندگیِ مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی، شور بجاں من دہم　　تو بسکوں رہ زنی، من بہ تپش رہبرم
من ز تنک مایگاں گدیہ نہ کردم سجود　　قاہرِ بے دوزخم، داورِ بے محشرم

آدمِ خاکی نہاد، دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوشِ تو، پیر شود در برم

اس نظم کے تیسرے حصّے کا عنوان ہے "اِغوائے آدم" اس میں ابلیس انسان کو مشورہ دیتا ہے کہ سوز و ساز کی زندگی سکونِ دوام کی زندگی سے کہیں بہتر ہے۔ دام کے نیچے تڑپنے سے یعنی اسیری سے رہائی پانے کے لیے جدوجہد کرنے سے ایک فاختہ کے اندر شاہین کی خصوصیات پیدا ہو سکتی ہیں۔ آج تیرے پاس سوائے نیاز مندی کے سجدہ کرنے کے اور کچھ نہیں رہ گیا ہے۔ اے کہ تو عمل میں نرم گام ہے، سروِ بلند کی طرح اپنا سر اونچا کر اور محوِ عمل ہو جا۔ کوثر و تسنیم کے تصوّر نے تجھ سے نشاطِ عمل چھین لی ہے اور یہ اس لیے ہے کہ جنّت کی شراب تجھ کو عمل کے بغیر حاصل ہو جائے گی لیکن میں

تجھ کو بتاتا ہوں کہ جنّت کی اِس شراب سے وہ شراب کہیں بہتر ہے جو تو اپنے زورِ بازو کے طفیل انگور کی بیل سے حاصل کرے۔ وہم تیرا خداوند ہے اور اسی خداوند نے تجھے نیکی اور بدی کی الجھن میں ڈال رکھا ہے۔ نیکی اور بدی کا تصوّر سب بے کار ہے۔ اصل چیز لذّتِ کردار ہے۔ اُٹھ اور اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے میدانِ عمل میں قدم رکھ۔ اُٹھ کہ میں تجھے ایک مملکتِ تازہ (کا جلوہ) دکھا رہا ہوں۔ اپنی چشم جہاں بیں کھول اور اس مملکت تازہ کو دیکھنے لیے نکل۔ تو ایک قطرۂ بے مایہ ہے (میری نصیحت پر عمل کر) اور گوہر تابندہ ہو جا۔ آسمان کی بلندی سے نیچے آ اور سمندر کی موجوں میں اپنا مقام تلاش کر۔ تو ایک تیغ درخشندہ ہے۔ کائنات کو مسخّر کر لے۔ میدان سے باہر نکل اور اپنا جوہر دنیا پر آشکار کر۔ تو شاہین ہے اپنے پر کھول دے۔ تدردوں پر ٹوٹ پڑ۔ باز اگر اپنے آشیانے ہی میں زندگی بسر کرے گا تو وہ زندگی اس کے لیے موت ہو جائے گی۔ تو اس راز سے باخبر نہیں ہے کہ وصل سے یعنی مقصد حاصل کر لینے سے شوق فنا ہو جاتا ہے۔ مسلسل جلتے رہنا ہی حیاتِ دوام ہے۔

یہ تو وہ مشورہ تھا جو ابلیس نے میلادِ آدم کے روز آدم کو دیا۔ بعینہٖ یہی مشورہ ابلیس "طاسین زرتشت" میں زرتشت کو دیتا ہے۔ اس نظم کا عنوان ہے "آزمائش کردنِ اہرمن زرتشت را" اس میں اہرمن زرتشت سے کہتا ہے:

از تو مخلوقاتِ من نالاں چو نے — از تو مارا فرودیں مانند دے
در جہاں خوار و زبوں ہم کردۂ — نقشِ خود رنگیں ز خونم کردۂ
زندہ حق از جلوۂ سینائے تست — مرگِ من اندر یدِ بیضائے تست
تکیہ بر میثاقِ یزداں ابلہی است — بر مرادش راہ رفتن گمرہی است
زہر ہا در بادۂ گل فام اوست — اژدہ و کرم و صلیب انعام اوست
جز دعا ہا نوحؑ تدبیرے نداشت — حرفِ آں بےچارہ تاثیرے نداشت
شہر را بگزار و در غارے نشین — ہم بہ خیلِ نوریاں خلوت گزیں
از نگاہے کیمیا کن خاک را — ازمنا جاتے بہ سوز افلاک را

در کہستاں چوں کلیم آوارہ شو | نیم سوزِ آتش نطق رہ شو
لیکن از پیغمبری باید گزشت | از چنیں ملّا گری باید گزشت
کس میانِ ناکساں ناکس شود | فطرتش گر شعلہ باشد خس شود
تا نبوّت از ولایت کم تر است | عشق را پیغمبری درد سر است

خیز و در کاشانۂ وحدت نشیں
ترکِ جلوت گوئے و در خلوت نشیں

جان ڈینیسن ملٹن کے تصوّر ابلیس پر اپنی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "ملٹن کے ابلیس میں ہمیں صرف جاہ و جلال اور کر و فر ہی نظر نہیں آتا بلکہ کچھ خوبیاں اور محاسن بھی نظر آتے ہیں۔ آج ابلیس کا جو تصوّر ہمارے ذہنوں میں ہے ۔ ملٹن کا تصوّر اُس سے بہت مختلف تھا۔ ملٹن کے سامنے مقصد یہ تھا کہ ابلیس کو کامیابی سے ہمکنار کرانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُس کے ساتھ کچھ محاسن وابستہ کیے جائیں۔" جان ڈینیسن کی اس رائے کو موضوعِ بحث بنانا میرے اس مقالے کے احاطے سے باہر ہے اور اقبال اور ملٹن کے تصوّرِ ابلیس میں مماثلت یا عدم مماثلت پر بات چیت کرتے ہوئے اس قسم کی مثالیں دینا بھی کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کہ ملٹن نے کتاب دہم (۴۴۶ - ۴۴۹) میں یہ مصرعے لکھے ہیں:

as from a Cloud hisfulgent head
And shape star-bright appear'd, or brighterclad
With what permissive glory since his
fall
Was left him, or false glitter
(446--449)

اور اقبال نے جاوید نامہ میں نمودِ خواجۂ اہلِ فراق (ابلیس) ان الفاظ میں بیان کی ہے:

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد | از مکاں تا لامکاں تاریک شد
اندراں شب شعلۂ آمد پدید | از درونش پیر مردے بر جہید

یک قبائے سرمئی اندر برش   غرق اندر دود پیچاں پیکرش

بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال اور ملٹن دونوں کے نزدیک جہاں نیکی کا سرچشمہ الوہیت اور ربوبیت ہے وہاں بدی کی تخلیق بھی اسی الوہیت اور ربوبیت سے ہوتی ہے۔ "فردوس گم گشتہ" (Paradise lost) کتاب پنجم ۱۱۹-۱۱۷ میں ملٹن الوہیت کی تخلیق شر کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

Evil into the mind of God or man

May come and go, so unapproved, and leav

No spot or blame behind

اقبال اس نکتے کو اور زیادہ بلیغ انداز سے بیان کرتے ہیں اور حقیقت کو خیر و شر میں تقسیم نہ کرتے ہوئے اور اسے محض حقیقت قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست   زباں لرزد کہ معنی پیچ دار است

بروں از شاخ بینی خار و گل را   درون او نہ گل پیدا نہ خار است

"فردوس باز یافتہ" (Paradise Regained) کتاب چہارم ۵۱۸ میں ابلیس کہتا ہے:

The son of God I also am

اور جاوید نامہ میں خواجۂ اہل فراق اپنی حقیقت یوں بیان کرتا ہے:

از وجودِ حق مرا منکر مگیر   دیدہ بر باطن کشا ظاہر مگیر

من بلے، در پردۂ لا گفتہ ام   گفتۂ من خوشتر از ناگفتہ ام

"فردوس گم گشتہ" کے حوالے سے شیطان یا ابلیس کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر جے۔ بی۔ بروڈ ہنٹ لکھتے ہیں[۱]:

---

[۱] J.B. Broadbent: Some Graver Subjects-- An Essay on Paradise lost(1960)

"ابلیس کی حرکت پذیری، اُس کا گٹھیلاپن اور مضبوطی بعض ایسی خاصیتیں ہیں جو اُسے "فردوسِ گم گشتہ" کا اہم ترین کردار بنا دیتی ہیں........ ابلیس جہنّم میں ایک فرشتے کی حیثیت رکھتا ہے اور زوالِ آدم کی ایک مکبّر تصویر ہے...... عمل میں ابلیس بے حد بے پایاں ہے! چال ڈھال اور نقل و حرکت میں کس قدر صریح اور قابلِ تعریف! کردار میں فرشتوں کی مانند! فہم و ادراک میں دیوتاؤں کی طرح! دُنیا کے حُسن کی تصویر! حیوانیت کا کامل نمونہ!"

ابلیس کی یہی وہ تمام ادائیں ہیں جن سے اقبال بے حد متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال اور دانتے کے تعلق سے ابلیس کی جہد و عمل سے لبریز شخصیت کا ایک مختصر ساذکر اس مقالے میں اس سے قبل آچکا ہے جہاں ابلیس کہتا ہے:

نے مرا افرشتہ سنے چاکرے — وحیِ من بے منّتِ پیغمبرے
نے حدیث و نے کتاب آوردہ ام — جانِ شیریں از فقیہاں بردہ ام
رشتۂ دیں چوں فقیہاں کس نہ رشت — کعبہ را کردند آخر خشت خشت
کیشِ ما را ایں چنیں تاسیس نیست — فرقہ اندر مذہبِ ابلیس نیست
درگذشتم از سجودے اے بے خبر! — ساز کردم ارغنونِ خیر و شر

- - - - - - - -

شعلہ ہا از کشتِ زارِ من دمید — او ز مجبوری بہ مختاری رسید
زشتیِ خود را نمودم آشکار — با تو دادم ذوقِ ترک و اختیار

- - - - - - - -

در جہاں با ہمّتِ مردانہ زی — غم گسارِ من! ز من بیگانہ زی
بے نیاز از نیش و نوشِ من گزر — تا نہ گردد نامہ ام تاریک تر
در جہاں صیّاد با نخچیر ہا ست — تا تو نخچیری بہ کیشم تیر ہا ست

صاحبِ پرواز را افتاد نیست
صید اگر زیرک شود صیّاد نیست

اقبال کا یہی نظریہ ابلیس بالِ جبریل میں ایک اور انوکھے انداز سے قاری کے سامنے آتا ہے جب کہ جبریل ابلیس کو ہمدمِ دیرینہ[1] کہہ کے خطاب کرتا ہے اور اُس سے پوچھتا ہے کہ جس جہانِ رنگ و بو (یعنی دنیا) میں تیری بسر ہو رہی ہے کچھ اُس کا حال سُنا۔ ابلیس اس کے جواب میں فوراً جذبۂ تفاخر سے لبریز ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ دنیا کا ہر فرد سوز و ساز، درد و داغ جستجو اور آرزو سے تڑپ رہا ہے۔ یہ سُن کے جبریل اس کو گزرا ہوا زمانہ یاد دلانے کی کوشش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آسمان پر فرشتوں میں ہمیشہ تیری ہی بات چیت رہتی ہے۔ اسے ابلیس! کیا یہ ممکن نہیں کہ اب تیرا مدتوں پرانا چاکِ دامن رفو ہو جائے اور تو اپنے انکار سے تائب ہو کے اپنا کھویا ہوا مقام پالے) ابلیس اس کے جواب میں کہتا ہے کہ جبریل! تو اس راز سے واقف نہیں ہے۔ اگرچہ میرا پیالہ ٹوٹ گیا ہے۔ (یعنی میں نے اگرچہ خدا کا حکم ماننے سے انکار کر دیا ہے) لیکن اس انکار کی بدولت میں جس لذّتِ خودی سے آشنا ہو گیا ہوں۔ اس کا بھی جواب نہیں۔ اب رہا جنّت میں واپس آنے کا سوال تو میرے لیے جنّت میں ایک لمحہ بھی بسر کرنا ممکن نہیں کیونکہ کہاں دنیا کے ہنگامے اور اس کی رنگینیاں اور کہاں اس عالمِ بے کاخ و کو یعنی جنت کی خاموشی[2]۔ میں نے دراصل اتنا بڑا گناہ کیا ہے کہ اب میں (رحمتِ الٰہی سے) بالکل ہی ناامید ہو گیا ہوں۔ لیکن میری اسی ناامیدی ہی نے کائنات کو سوز دروں سے لبریز کر دیا ہے۔ اب تبا! جب یہ صورت ہو تو میرے حق میں نااُمید ہونا اچھا ہے یا ناامید نہ ہونا۔

لیکن جبریل ابلیس کے جواب سے مایوس نہیں ہوتا اور اسے ناصحانہ انداز میں سمجھاتا ہے کہ تو نے انکار سے مقاماتِ بلند تو کھو ہی دیے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی جو نامناسب بات ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ تیرا یہ فعل خدا کے نزدیک تمام فرشتوں کی بے آبروئی کا باعث بن گیا

---

[1] یہ طرزِ تخاطب محض رسمی اندازِ خطاب نہیں ہے بلکہ اس میں ایک بڑی معنویت پنہاں ہے اور یہ کہ جبریل ابلیس کو وہ زمانہ یاد دلاتا ہے جب وہ فرشتوں کے ساتھ زندگی بسر کر رہا تھا۔

[2] Bane,- and in Heaven much worse would be my state (Paradise Lost Ix,I22-3)

ہے۔ اس کے جواب میں ابلیس اپنے پورے جاہ وجلال، شکوہ اور کروفر میں نمایاں ہوتا ہے اور اس کی جہد وعمل سے لبریز شخصیت جواب دیتی ہے:

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو — میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر — کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو

خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا — میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو[1]

گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے — قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح

تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو

اس مقالے کے احاطے میں موضوع کے اعتبار سے اتنی گنجائش نہیں کہ اقبال کے نظریۂ ابلیس، اقبال کے نظریۂ خودی، اقبال کے نظریۂ زمان ومکان اور اقبال کے نظریۂ عشق پر الگ الگ بحث کر کے ان کا باہمی تعلق ظاہر کیا جائے۔ حالاں کہ ان تمام نظریات میں ایک ایسی ہم آہنگی موجود ہے کہ کلامِ اقبال کے مطالعہ میں ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا ممکن ہی نہیں۔ ابلیس کا یہی اعلان

میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو

اقبال کے نظریۂ خودی کے ساتھ بڑی پختگی سے منسلک ہے۔ مثنوی اسرارِ خودی میں حرکت وعمل کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

در عمل پوشیدہ مضمونِ حیات — لذتِ تخلیق قانونِ حیات

خیز و خلاقِ جہانِ تازہ شو — شعلہ در برکن خلیل آوازہ شو

با جہانِ نامساعد ساختن — ہست در میداں سپر انداختن

مردِ خود دارے کہ باشد پختہ کار — با مزاجِ او بسازد روزگار

---

[1] یہاں اس موقع پر قرۃ العین طاہرہ کے اس مصرع کا ذکر ہے تو بے محل لیکن اس مصرع کا اس وقت یاد نہ آجانا بھی ممکن نہیں: ع "دجلہ بہ دجلہ یم بہ یم چشمہ بہ چشمہ جو بہ جو"

گر نہ سازد بامزاجِ او جہاں
می شود جنگ آزما با آسماں

برکند بنیادِ موجودات را
می دہد ترتیبِ نو ذرات را

گردشِ ایام را برہم زند
چرخِ نیلی فام را برہم زند

می کند از قوتِ خود آشکار
روزگارِ نو کہ باشد سازگار

در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست
ہم چو مرداں جاں سپردن زندگی است

ممکناتِ قوتِ مردانِ کار
گردد از مشکل پسندی آشکار

حربۂ دوں ہمتاں کین است و بس
زندگی را این یک آئین است و بس

ق

زندگانی قوتِ پیدا ستے
اصل او از ذوقِ استیلا ستے

عفو بے جا سردئ خونِ حیات
سکتۂ در بیتِ موزونِ حیات

ہر کہ در قعرِ مذلت ماندہ است
ناتوانی را قناعت خواندہ است

ناتوانی زندگی را رہ زن است
بطنش از خوف و دروغ آبستن است

زندگی کشت است و حاصل قوت است
شرحِ رمزِ حق و باطل قوت است

اسی طرح جب مرو سے لاہور آیا ہوا ایک نوجوان حضرت سید مخدوم علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آکر فریاد کرتا ہے کہ میں دشمنوں کے مظالم سے پریشان ہو گیا ہوں تو سید ہجویری فرماتے ہیں:

فارغ از اندیشۂ اغیار شو
قوتِ خوابیدۂ بیدار شو

سنگ چوں برخود گمانِ شیشہ کرد
شیشہ گردید و شکستن پیشہ کرد

راست می گویم عدو ہم یارِ تست
ہستیِ او رونقِ بازارِ تست

ہر کہ دانائے مقاماتِ خودی است
فضلِ حق داند اگر دشمن قوی است

کشتِ انساں را عدو باشد سحاب
ممکناتش را برانگیزد ز خواب

سنگِ رہ آب است اگر ہمت قوی است
سیل را پست و بلندِ جادہ چیست

خویش را چوں از خودی محکم کنی   تو اگر خواہی جہاں برہم کنی

ان اشعار سے اقبال پھر اس عقدے کی گرہ کشائی کرتے ہیں کہ اگر دنیا میں شر کی قوتیں موجود نہ ہوں تو خیر کی قوتوں کے اعضا ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ خیر کو سرگرمِ عمل رکھنے کے لیے شر کی موجودگی لازم ہے۔

حرکت و عمل کا یہی جذبہ ہے جس کی کاروبارِ زندگی میں اہمیت کے پیشِ نظر اقبال نپولین اور مسولینی کے لیے رطب اللسان نظر آتے ہیں:

جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع   کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر   سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر   جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

(نپولین کے مزار پر)

ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی   ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ لعلِ ناب
یہ محبت کی حرارت، یہ تمنا یہ نمود   فصلِ گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیرِ حجاب
نغمہ ہائے شوق سے تیری فضا معمور ہے   زخمہ ور کا منتظر تھا تیری فطرت کا رباب
فیض یہ کس کی نظر کا ہے کرامت کس کی ہے   وہ کہ ہے جس کی نظر مثلِ شعاعِ آفتاب

(مسولینی)

یہ دراصل جوشِ کردار اور ندرتِ فکر و عمل کے ساتھ اقبال کی دلبستگی ہے جس کے باعث انھوں نے مسولینی کے بارے میں ایسے توصیفی اشعار کہے ورنہ جہاں تک ابی سینیا پر اٹلی کے حملے کا تعلق ہے اقبال نے ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

اے وائے آبروئے کلیسا کا آئینہ   روما نے کر دیا سرِ بازار پاش پاش
پیرِ کلیسا یہ حقیقت ہے دل خراش

"پیامِ مشرق" میں ایک دل کش نظم ہے "محاورہ مابین خدا و انسان" جس میں خدا انسان سے گلہ کرتا ہے کہ میں نے جہان کو ایک آب و گل سے پیدا کیا۔ تو نے اسے ایران، تاتار اور زنگ میں تقسیم کر دیا۔ میں نے خاک سے خالص فولاد پیدا کیا تو نے اس فولاد سے شمشیر، تیر اور تفنگ بنا ڈالے۔ میں نے درخت پیدا کیا تو نے اسے کاٹنے کے لیے تبر ایجاد کیا۔ میں نے پرندہ پیدا کیا

اور تو نے اس کے لیے قفس بناڈالا۔ انسان جواب میں خدا کو بتاتا ہے کہ یہ تصویر کا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ تو نے رات بنائی میں نے اس رات کے لیے چراغ کی تخلیق کی۔ تو نے مٹی بنائی میں نے اس مٹی سے پیالہ بنایا۔ تو نے بیابان، کہسار اور جنگل پیدا کیے میں نے خیابان، گلزار اور باغ بنائے۔ میں وہ ہوں کہ پتھر سے آئینہ بناتا ہوں اور میں وہ ہوں کہ زہر سے تریاق پیدا کرتا ہوں۔ یہ نظم اقبال کے ساحرانہ الفاظ میں یوں ہے۔

خُدا

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی

من از خاکِ پولاد ناب آفریدم تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی

تبر آفریدی نہالِ چمن را

قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

انسان

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاغ آفریدم

بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم

من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

یہی زہر سے نوشینہ بنانے کا معجزہ ہی اقبال کے نزدیک صحیح مقصدِ حیات ہے۔ انسان کی فطرت میں نیکی اور بدی کا یہی توازن ہی کائنات کی جان ہے۔ وہی انسان جو پولادِ ناب سے شمشیر و تیر و تفنگ بنا لیتا ہے، پتھر سے آئینہ اور زہر سے نوشینہ بھی بنا سکتا ہے۔ یہاں ایک بار پھر قاری کے ذہن کا ملٹن کے اس اندازِ فکر کی جانب منتقل ہونا غیر اغلب نہیں، جب ابلیس جنت کو الوداع کہہ کے دوزخ کا رُخ کرتے ہوئے کہتا ہے:

Farewell happy fields
where joy for ever dwells: Hail horror's 'ail
Infernal world, and thou propoundest hell.
Receive those new possessor: One who brings
A mind not to be changed by Place or time
The mind is its own place, and in itself
Can make a Heaven of Hell, A hell of Heaven
what matters where, if the still the same,
And what I should be all but less- than hee
whom thunder hath made greater? here at
least
We shall be free: th' Almighty hath not built
these form his envoy, will not drive us hence,
Here we may reign secure, and in my Choice
To reigh is worth embitions though in Hell:
Better to reign in Hell,- than serve in Heaven.
(Book I 249-263)

یہاں ابلیس کے دو نظریوں کی جانب خاص طور سے اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ایک تو اس کا یہ کہنا کہ جنّت کی غلامی سے دوزخ کی حکومت کہیں بہتر ہے اور دوسرا یہ کہ یہی دل جنّت کو جہنم اور جہنم کو جنت بنا سکتا ہے

اقبال لالۂ طور میں کہتے ہیں:

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست؟ — خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوقِ تپش دل بود لیکن — چو یک دم از تپش افتاد گل شد
ز پیشِ من جہانِ رنگ و بو رفت — زمین و آسمان و چار سو رفت
تو رفتی اے دل از ہنگامۂ او — و یا از خلوت آباد تو او رفت؟

اقبال کے یہ اشعار آج کے انسان کی مایوسی اور بے یقینی کی طرف ایک بھرپور اشارہ کرتے ہیں۔ بالخصوص اُس انسان کی طرف جو اپنی اقدار سے بے گانہ ہو چکا ہے۔ غالباً اسی خیال کو انھوں نے قدرے مبالغہ کے ساتھ "زبورِ عجم" میں یوں بیان کیا ہے:

مشرق خراب و مغرب ازاں بیش تر خراب
عالم تمام مردہ و بے ذوقِ جستجو است!

دراصل اقبال جب مشرق و مغرب کے بارے میں اس طرح کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں تو ان کا ہدفِ تنقید مشرق یا مغرب کی تہذیب نہیں ہوتی بلکہ مشرق و مغرب کی موجودہ سیاست زدہ تہذیب ہوتی ہے۔ مشرق کی تہذیب میں اقبال اور اقبال کے دل و دماغ کی پرورش ہوئی ہے۔ مغربی تہذیب کے بارے میں ان کی رائے جو اس مقالے میں پہلے بھی ایک بار آچکی ہے یہ ہے کہ "مغرب کی طرف اِس جادہ پیمائی میں کوئی خرابی نہیں ہے ..... اندیشہ صرف یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو ہم مغرب کی ظاہری چمک دمک ہی سے مسحور ہو جائیں اور مغربی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہ جائیں۔"

اقبال اُن کارناموں کے جو علم و فن کی بدولت مغرب میں انجام پا رہے ہیں پوری طرح قائل ہیں۔ "جاوید نامہ" میں ابدالی حکمتِ فرنگ کے بارے میں یہ نکتہ فاش کرتے ہیں۔

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب — نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست — نے ز عریاں ساق و نے قطعِ موست
محکمی او را نہ از لادینی است — نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است — از ہمیں آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع و بریدِ جامہ نیست — مانعِ علم و ہنر عمامہ نیست
علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ — مغز می باید نہ ملبوسِ فرنگ
اندریں رہ جز نگہ مطلوب نیست — ایں کُلہ یا آں کُلہ مطلوب نیست

فکرِ چالاکے اگر داری بس است
طبعِ درّاکے اگر داری بس است

اس کے خلاف مغرب کی سیاست سے اقبال نالاں ہیں اور اس سیاست میں انھیں ابلیس کے ایسے پیروکار دکھائی دیتے ہیں جن میں انھیں نیکی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔ ان خیالات کے اظہار میں اقبال کا اندازِ بیان طنز کی ایک نہایت شدید نشتریت اختیار کر لیتا ہے:

کہتا تھا عزازیل خداوندِ جہاں سے — پرکالۂ آتش ہوئی آدم کی کفِ خاک
جاں لاغر و تن فربہ و ملبوس بدن زیب — دل نزع کی حالت میں خرد پختہ و چالاک
ناپاک جسے کہتی ہے مشرق کی شریعت — مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک
تجھ کو نہیں معلوم کہ حورانِ بہشتی — ویرانیِ جنت کے تصور سے ہیں غم ناک

جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست!
باقی نہیں اب میری ضرورت تہِ افلاک

(بالِ جبریل، ابلیس کی عرضداشت)

ضربِ کلیم میں اسی خیال کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

تری حریف ہے یارب سیاستِ افرنگ — مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے — بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس

(سیاستِ افرنگ)

اقبال کا نظریۂ خیر و شر سمجھنے کے لیے یہ نکتہ ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ اقبال اگرچہ آزادیِ افکار کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور اسی وجہ سے انھوں نے اپنی نظم و نثر میں ابلیس کو جابجا بہت اونچا مقام دیا ہے لیکن آزادیِ افکار کو وہ راست روی کی حدود کے اندر رکھنا چاہتے ہیں۔ کلامِ اقبال میں ابلیس کا کردار پوری طرح سے سمجھنے کے لیے آزادیِ افکار اور بے راہ روی میں حدِ فاصل کھینچنا بہت ضروری ہے۔

جو دونیِ فطرت سے نہیں لائقِ پرواز — اس مرغکِ بیچارہ کا انجام ہے افتاد
ہر سینہ نشیمن نہیں جبریلِ امیں کا — ہر فکر نہیں طائرِ فردوس کا صیاد
اس قوم میں ہے شوخیِ اندیشہ خطرناک — جس قوم کے فرزند ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خداداد سے روشن ہے زمانہ — آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

یوں تو بشر کی فطرت میں خیر و شر کی متوازن آمیزش کا تصور اقبال کی نظم و نثر میں قدم قدم پر ملتا ہے اور اس کی اکثر مثالیں اس مقالے میں پیش کی جا چکی ہیں لیکن اس نظریے کی حامل ایک نہایت خوب صورت مثال ایک مسلسل غزل کی صورت میں "زبورِ عجم" میں ہمیں نظر آتی ہے۔ اس غزل میں جو ادبی اعتبار سے ایک سے خانۂ الہام کی حیثیت رکھتی ہے اقبال کہتے ہیں کہ میرا دلِ آزادہ رو جو نورِ ایمان کی دولت سے مالا مال ہے کافرانہ طور طریقے بھی برت رہا ہے۔ یہ دل حرم کو سجدے بھی کر رہا ہے اور بتوں کی چاکری بھی۔ یہ دل اپنی متاعِ طاعت کو ترازو میں تولتا ہے اور بازارِ قیامت میں خدا کے ساتھ سوداگری کر رہا ہے۔ یہ دل چاہتا ہے کہ زمین و آسمان اُس کے حسبِ مُراد چلیں گویا اصل میں تو یہ غبارِ راہ ہے لیکن تقدیرِ یزداں کے ہم پلہ ہونے کا آرزومند ہے۔ میرا دل کبھی تو حق کی حمایت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ اُلجھتا ہے۔ کبھی اس کے انداز اسلامی ہیں اور کبھی کافرانہ۔ لیکن اس بے رنگیِ جوہر کے باوجود اس کے کرشمے نیرنگی کے حامل بھی ہیں (اور اس موقع پر اقبال حضرت موسٰی علیہ السّلام کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں) کہ کلیم کو دیکھ جس نے پیغمبری بھی کی ہے اور ساحری بھی۔ اس کی نگاہ نے عقلِ دُور اندیش کو ذوقِ جنوں بخشا ہے لیکن خود اس نے جنونِ فتنہ ساماں کے ساتھ نشتر کا سلوک کیا ہے۔

دل بے قیدِ من با نورِ ایماں کافری کرد	حرم را سجدہ آوردہ بتاں را چاکری کردہ
متاعِ طاعتِ خود را ز میزانے برافرازد	بہ بازارِ قیامت با خدا سوداگری کردہ
زمین و آسماں را بر مرادِ خویشتن می خواہد	غبارِ راہ و با تقدیرِ یزداں داوری کردہ
گہے با حق در آمیزد گہے با حق در آویزد	زمانے حیدری کردہ زمانے خیبری کردہ
بایں بے رنگیِ جوہر از و نیرنگ می ریزد	کلیمے بیں کہ ہم پیغمبری ہم ساحری کردہ

نگاہش عقلِ دور اندیش را ذوقِ جنوں دادہ
ولیکن با جنونِ فتنہ ساماں نشتری کردہ

یہی نکتہ "...کلیم" میں خوب وزشت کے عنوان سے اقبال نے اور وضاحت سے بیان کیا ہے۔ یہاں اقبال کے اشعار نقل کرنے سے قبل پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا ایک فقرہ

نقل کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس میں وہ لکھتے ہیں:

"علامہ نے ایک مرتبہ دوران گفت گو میں مجھ سے کہا تھا:

Personality is the criterion of value

اقدار کے بارے اقبال کے مذکورہ خیال کے پیشِ نظر اقبال کا نظریۂ خیر و شر آئینے کی طرح سامنے آجاتا ہے۔

ستارہ گانِ فضاہائے نیل گوں کی طرح — تخیّلات بھی ہیں تابعِ طلوع و غروب

جہاں خودی کا بھی ہے صاحبِ فراز و نشیب — یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے ناخوب

نمود جس کی فرازِ خودی سے ہو، وہ جمیل

جو ہو نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب

اقبال اور گوئٹے

گوئٹے کا زمانہ اٹھارویں صدی کا زمانہ تھا اور یہ وہ دور تھا جب سارے یورپ میں عقلیت اور استدلال کے ہاتھوں مذہب کی دھجیاں اڑائی جا رہی تھیں۔ عقلیت پسندی کا یہ طوفان دراصل ایک فلسفی نوعیت کا طوفان تھا۔ اور یہ کلیسائی تعصب کے ردِ عمل کے طور پر ظہور پذیر ہوا تھا۔

عقلیت پسندی کے اس طوفان کے مقابلے میں دو فلسفی کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴) اور روسیو (۱۷۱۲ء-۱۷۷۸) کسار بن کے اُبھرے۔ کانٹ کے بارے میں تو اقبال کا یہ فقرہ کہ اس کی کتاب نے استدلالیوں کے سارے کام کو ملیامیٹ کر دیا، پہلے ہی نقل کیا جا چکا ہے۔ روسیو کا کارنامہ بھی کچھ کم وقیع نہیں۔ اس نے بھی استدلال کے مقابلے میں وجدانی یقین کی برتری کا احساس دلایا۔ اور یہ نقطۂ نگاہ پیش کیا کہ یورپ کا جدید تمدن ہی جسے سائنسی ترقی پر بڑا ناز ہے یورپ کے تمام دکھوں اور مسائل کی جڑ ہے۔ اس لیے بچاؤ کا واحد راستہ یہی ہے کہ انسان فطرت کو واپس لوٹے۔ انسان فطرتاً آزاد اور امن پسند واقع ہوا ہے لیکن اس نے شہری

تہذیب کی زنجیروں میں اپنے آپ کو جکڑ کر اپنی زندگی کو وبال بنا لیا ہے۔

گوئٹے روسیو کے اس نظریے سے بہت متاثر ہوا اور اس نظریے کے ساتھ ہی ساتھ جرمنی میں جو رومانی تحریک چلی تھی، گوئٹے اس میں شامل ہو گیا۔ رومانی تحریک نے وجدانی یقین، جذبے اور احساس کی شدت پر زور دیا۔ اس تحریک کا مقصد دراصل جذبے اور شدتِ احساس کے ذریعے سے انسان کے لیے تہذیبی اور سماجی بندھنوں سے آزادی حاصل کرنا تھا لیکن سماجی بندھنوں سے آزادی انسان کے لیے خطرناک بھی تو ثابت ہو سکتی ہے:

دہر میں عیشِ دوام آئیں کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامانِ شیون ہو گئیں

گوئٹے پر یہ نکتہ فاش ہوا تو اس نے رُومانی تحریک سے علیحدگی اختیار کر لی اور آزادیٔ فطرت کے عوض قوانین فطرت کی جانب راغب ہوا اور اسے اس پابندی ہی میں انسانی سربلندی نظر آئی۔ اس سلسلے میں وہ یونانیوں کے فنِ سنگ تراشی سے بہت متاثر ہوا جس میں فطرت کے ازلی ضابطے کی ایک طرح سے پابندی موجود تھی۔ اس کے خیال میں عیسائیت کی اخلاقی تہذیب اور قدیم جمالیاتی تہذیب کے امتزاج کی بدولت محدود قومیت سے بلندتر عالمگیر انسانیت کا جو احساس پیدا ہوتا ہے اسے دنیا کے مختلف ملکوں اور قوموں کو اپنی منزل مقصود بنانا چاہیے۔

گوئٹے کی یہ ذہنی کشمکش اُس کے ڈرامے "فاؤسٹ" میں موجود ہے۔ ڈرامے کے شروع میں فاؤسٹ ایک عظیم عالم کی حیثیت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ فاؤسٹ اپنی ساری توجہ علم کی تحصیل میں صرف کرتا ہے لیکن اس کا دل نامطمئن رہتا ہے۔ وہ عشق اور فطرت کے حُسن سے بے خبر ہے۔ تمام عمر وہ علم ہی کے ذریعے سے فطرت کے راز جاننے کی کوشش میں مصروف رہتا ہے لیکن اس کی یہ کوشش رائگاں جاتی ہے۔ آخر کار فاؤسٹ پر یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ محض علم اور عقل کی بدولت انسان حقیقت کو نہیں پا سکتا۔ یہ اصل میں عقلیت پسندی کے خلاف گوئٹے کے اپنے دور کی بغاوت ہے جو اس نے فاؤسٹ کی شخصیت

میں پیش کی ہے۔

فاؤسٹ کو ایک ایسی زندگی کی تلاش تھی جو محض خیالی تصورات کا مرقع نہ ہو اور جس میں وہ فقط سوچتا ہی نہ رہے بلکہ احساسِ مسرّت حاصل کرے اور ذہنی طور پر اطمینان سے رہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے وہ اوّل اوّل جادو کا سہارا لیتا ہے اور اس میں کسی حد تک اپنے لیے تسکین کا سامان پاتا ہے لیکن یہ تسکین عارضی ثابت ہوتی ہے۔ پھر وہ رُوحِ ارضی کو بلاتا ہے۔ لیکن اس کی ناپختگی کے باعث رُوحِ ارضی اُس سے کنارہ کر جاتی ہے۔ چنانچہ وہ ناامید ہو کر مرنے پر تیار ہو جاتا ہے۔ وہ محض ایک کیڑے کی زندگی بسر کرنا نہیں چاہتا اور کہتا ہے کہ ایک حقیر زندگی بسر کرنے سے تو مر جانا بہتر ہے لیکن ایسٹر کی ایک صبح اس کے دل میں محبت اور گداز کے خوابیدہ سوتوں کو بیدار کر دیتی ہے اور وہ اس حقیقت کو پا لینے کے لیے جو ساری دُنیا پر حکمران ہے بے تاب ہو جاتا ہے اور اس خیال سے کہ وہ اس حقیقت کو نہیں پا سکتا۔ وہ ایک بار پھر مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسی عالم میں وہ بائیبل کا سہارا لیتا ہے اور اس میں پڑھتا ہے —— ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا تھا ——

یہ پڑھتے ہی وہ اس فکر میں غرق ہو جاتا ہے کہ کیا لفظ "کلام" صحیح طور پر "کلامِ الٰہی" کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ چنانچہ لفظِ "کلام" کو موزوں نہ پا کر وہ اس کی جگہ "خیال" یا "قوّت" کا لفظ رکھنا چاہتا ہے اور بالآخر انجام کار اُس کی جگہ "عمل" کا لفظ رکھ دیتا ہے اور یوں پڑھتا ہے۔

"ابتدا میں عمل تھا، عمل خدا کے ساتھ تھا اور عمل ہی خدا تھا۔"

اقبال کے نزدیک فاؤسٹ کا یہ اندازِ فکر دراصل قدیم ہندو حکماء کے نظریۂ عمل ہی کا پرتو ہے۔ اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> "ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات اور نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے موشگاف حکمائے نے قوّتِ عمل کی حقیقت پر دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گزشتہ طریق

عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل کرتا ہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور جرمن شاعر کا ہیرو فاؤسٹ جب انجیل یوحنّا کی پہلی آیت میں لفظِ "کلام" کی جگہ لفظِ "عمل" پڑھتا ہے ——
("ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا تھا ——") تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتہ کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حرّیت اور بالفاظ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور اس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدّت طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب انا کا تعیّن عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترک عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملّی پہلو سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا مقتضی تھا کہ کوئی مجدّد پیدا ہو جو ترکِ عمل کے اصل مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوعِ انسان کی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک اور قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلّی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے متعلق دل بستگی نہ ہو۔ شری کرشن کے بعد شری رام نوج بھی اسی رستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروسِ معنی کو شری کرشن اور شری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے شری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور شری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔"

فاؤسٹ دراصل عمل ہی کو حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ بناتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ گوئٹے کے نزدیک کائنات میں ایک ابدی حُسن کارفرما ہے جو انسان کو مادی زندگی

کی پستیوں سے رُوحانی زندگی کی بلندیوں کی طرف لے جاتا ہے۔ ان روحانی بلندیوں کی جھلک سچے عاشق کو اپنی محبوبہ میں نظر آتی ہے۔ فاؤسٹ کے کردار کے ذریعے سے گوئٹے نے یہ بات اپنے قاری کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے کہ انسان اگر ابلیس کے زیر اثر پست نفسیاتی خواہشات میں الجھ کر نہ رہ جائے تو وہ اس مجازی عشق کے ذریعے سے عشق حقیقی تک پہنچ سکتا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی ابلیس کا تصور گوئٹے کے تصورِ ابلیس سے مختلف نہیں۔ آدم کی پیدائش کو گوئٹے کا میفسٹو اور اقبال کا ابلیس دونوں ایک ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ میفسٹو فاؤسٹ کو اپنے دام فریب میں اُلجھا کر اسے جادو کی شراب پلاتا ہے جس کے اثر سے فاؤسٹ جوان ہو جاتا ہے اور جادوگروں کے محل میں ایک حسین وجمیل دوشیزہ پر عاشق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد فاؤسٹ گرجا گھر سے واپس آتی ہوئی لڑکی گریٹیسن کو اپنا دل دے بیٹھتا ہے۔ گریٹیسن اس پر دل وجان سے فدا ہو جاتی ہے۔ فاؤسٹ گریٹیسن کی ماں کو اپنے رستے سے ہٹانے کے لیے اسے گریٹیسن ہی کے ہاتھ سے زہر کھلوا دیتا ہے اور میفسٹو کے ساتھ مل کر اُس کے بھائی کو قتل کر دیتا ہے۔ گریٹیسن اپنے نوزائیدہ بچّے کو تالاب میں غرق کر دیتی ہے اور اسے اس جرم میں قید کر دیا جاتا ہے۔ جیل خانے میں وہ اپنی موت کا انتظار کرتی ہے۔ گوئٹے نے اس ساری تفصیل میں میفسٹو کا کردار اور آدم کے ساتھ اس کا تعلق انتہائی فن کارانہ طریقے سے بیان کیا ہے۔ انسان کی تخلیق گوئٹے کے میفسٹو اور اقبال کے ابلیس دونوں کو ناگوار ہے۔ نظم "تسخیر فطرت" کا حصہ بعنوان "انکارِ ابلیس"[۱] اقبال کے نظریۂ ابلیس کے اسی پہلو کو اُجاگر کرتا ہے۔

گوئٹے کے مذکورہ ڈرامہ "فاؤسٹ" کا اقبال کی نظر میں کیا مقام ہے۔ یہ "پیامِ مشرق" کی نظم "جلال وگوئٹے" سے ظاہر ہے۔ اس میں گوئٹے کے کمال فن کا اعتراف رومی کرتے ہیں۔ کسی فن کار کے اعترافِ فن کا یہ انداز اعتراف کرنے والے کی اپنی عظمت کی دلیل ہے اور یہ انداز ہمیں اقبال کے یہاں اکثر نظر آتا ہے[۲]۔ اس مختصر سی نظم کا انتخاب شاید اس کے تاثر کو کم کر دیے

---

[۱] نوری نادان نیم سجدہ بآدم برم (پیام مشرق)

[۲] "جاوید نامہ" میں بھرتری ہری کے کلام کی داد اس کی ایک روشن مثال ہے۔ بھرتری ہری کے بارے

(باقی اگلے صفحہ پہ)

اِس لیے یہ مکمل صورت میں یہاں پیش کی جا رہی ہے:

نکتہ دانِ المنی را در ارم[1] | صحبتے افتاد با پیرِ عجم
شاعرے کو ہم چوں آں عالی جناب | نیست پیغمبر و لے دارد کتاب[2]
خواند بر دانائے اسرارِ قدیم | قصۂ پیمانِ ابلیس و حکیم[3]
گفت رومی اے سخن را جاں نگار | تو ملک صید استی و یزداں شکار[4]
فکرِ تو در کنجِ دل خلوت گزید | ایں جہانِ کہنہ را باز آفرید
سوز و سازِ جاں بہ پیکر دیدہ | در صدف تعمیرِ گوہر دیدۂ
ہر کسے از رمزِ عشق آگاہ نیست | ہر کسے شایانِ ایں درگاہ نیست

"داند آں کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است"

اس نظم کے ساتھ ہی گوئٹے کے ڈرامے "فاؤسٹ" کا نثر میں ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس

(بقیہ گزشتہ صفحہ)

میں اقبال خود جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ رومی کے منہ سے کہلواتے ہیں۔

[1] اسی اندازِ فکر کے باعث میرا خیال یہ ہے کہ "جاوید نامہ" کا تصور اس کی تصنیف سے مدتوں پہلے اقبال کے ذہن میں پرورش پا رہا تھا۔ اس موضوع پر میں نے "جاوید نامہ" کے ترجمے میں مفصل بحث کی ہے۔

[2] یہی خیال اقبال نے کارل مارکس کے بارے میں پیش کیا ہے لیکن وہاں پیشِ نظر مفہوم مختلف ہے:

آں کلیمِ بے تجلی آں مسیحِ بے صلیب | نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

[3] فاؤسٹ

[4] بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند | فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

(رومی)

خوبی سے نبائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمالِ فن تصوّر میں نہیں آسکتا۔"

یہ اقبال کی طرف سے گوئٹے کے اعتراف فن کا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ انھوں نے گوئٹے کے دیوان کے جواب میں "پیامِ مشرق" لکھی اور اس میں نظم و نثر دونوں میں گوئٹے کی شاعری کو خراجِ تحسین پیش کیا۔ اس خراجِ تحسین میں انھوں نے گوئٹے کے ساتھ اپنی فکری مماثلت کا ذکر بڑے والہانہ انداز سے کیا ہے اور اس فرق کو بھی نظرانداز نہیں کیا جو انھیں اپنے اور گوئٹے کے ماحول میں نظر آیا:

پیرِ مغرب شاعرِ المانوی　　آں قتیلِ شیوہ ہائے پہلوی
بست نقشِ شاہدانِ شوخ و شنگ　　داد مشرق را سلامے از فرنگ
در جوابش گفتہ ام "پیغامِ شرق"　　ماہ تابے ریختم بر شامِ شرق
تاشناسائے خودم خودبیں نیم　　باتو گویم او کہ بود و من کیم
او ز افرنگی جواناں مثلِ برق　　شعلۂ من از دمِ پیرانِ شرق
او چمن زادے، چمن پروردۂ　　من دمیدم از زمینِ مُردۂ
ہر دو دانائے ضمیرِ کائنات　　ہر دو پیغامِ حیات اندر ممات
ہر دو خنجر صبح خند آئینہ فام　　او برہنہ، من ہنوز اندر نیام
ہر دو گوہر ارجمند و تاب دار　　زادۂ دریائے ناپیدا کنار
او ز شوخی در تہِ قلزم تپید　　تا گریبانِ صدف را بر درید
من بآغوشِ صدف تابم ہنوز　　در ضمیرِ بحر ناپابم ہنوز!

"پیامِ مشرق" کے دیباچے میں اقبال گوئٹے کے سوانح نگار بیل سوشکی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"بلبلِ شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی۔ اس کو کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید میری رُوح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسرّت، وہی آسمانی محبّت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی جوش و حرارت، وہی

وسعتِ مشرب، وہی کشادہ دلی اور وہی قیود و رسوم سے آزادی، غرض ہر بات میں ہم اسے حافظ کا مثیل پاتے ہیں۔ جس طرح حافظ لسان الغیب اور ترجمانِ اسرار ہے اسی طرح گوئٹے بھی ہے اور جس طرح حافظ کے بظاہر سادہ الفاظ میں ایک جہانِ معنی آباد ہے اسی طرح گوئٹے کے بے ساختہ پن میں حقائق و اسرار جلوہ افروز ہیں۔ دونوں نے امیر و غریب سے خراجِ تحسین وصول کیا۔ دونوں نے اپنے اپنے وقت کے عظیم فاتحوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا (یعنی حافظ نے تیمور کو اور گوئٹے نے نپولین کو) اور دونوں عام تباہی اور بربادی کے زمانے میں طبیعت کے اندرونی اطمینان و سکون کو محفوظ رکھ کر اپنی قدیم ترنم ریزی جاری رکھنے میں کامیاب رہے۔"

"بانگِ درا" میں آپ گوئٹے کو غالب کا ہم نوا قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: ؎

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

ویمر میں گوئٹے کے علاوہ ہرڈر، شیلر اور ویلینڈ بھی رہتے تھے لیکن اقبال ویمر کا ذکر گوئٹے ہی کے تعلق سے کرتے ہیں اور "پیامِ مشرق" میں اپنے اس شعر

صبا بگلشنِ ویمر پیامِ ما برساں
کہ چشمِ نکتہ وراں خاک آں دیار افروخت

کے حاشیے پر ویمر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جرمنی میں ایک شہر ہے جہاں گوئٹے نے اپنی زندگی کا بہت سا حصہ بسر کیا اور بعد انتقال وہیں دفن ہوا۔"

گویا گلشنِ ویمر کے ساتھ اقبال کا تعلق خاطر محض گوئٹے کی وجہ سے ہے، ہرڈر، شیلر اور ویلینڈ کی وجہ سے نہیں۔

اقبال اور آئن اسٹائن

اقبال نے اپنے فلسفیانہ نظریات میں جو اہمیت تصوّر زمان و مکاں کو دی ہے وہ شاید اپنے کسی اور نظریے کو نہیں دی۔ بادی النظر میں یہ بات قدرے عجیب معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ عام طور سے اقبال کے فلسفیانہ نظریات کا خیال آتے ہی سب سے پہلے ان کا نظریۂ خودی سامنے آتا ہے اس کے بعد بعض اور نظریات مثلاً نظریۂ عمل، نظریۂ انسان، نظریۂ عقل و عشق، نظریۂ فن، نظریۂ خیر و شر، نظریۂ تہذیب، نظریۂ سیاست اور نظریۂ تعلیم وغیرہ۔ اقبال نے ان تمام نظریات کے متعلق اپنی نظم اور نثر میں بہت کچھ لکھا ہے لیکن نظریۂ زمان کی اہمیت ان کی نظر میں اس قدر زیادہ ہے کہ اسے اُنھوں نے ملّت اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال قرار دیا ہے۔ اپنی انگریزی کتاب The Reconstruction of Religious Thought in Islam میں لکھتے ہیں:

"دوسری طرف جہاں تک مسلم کلچر کی تاریخ کا تعلق ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ادراکِ محض ہو یا مذہبی نفسیات جس سے میری مراد رفیع تر تصوف ہے

دونوں میں تنزیل یا الہام کے ذریعے سے جو نصب العین سامنے آتا ہے وہ ہے ذات لا محدود کو اپنانے اور اس سے لذت اندوزی اور استفادے کا نصب العین۔ اس طرح کا رویہ رکھنے والے کلچر کے لیے زمان و مکاں کا مسئلہ زندگی اور موت کا سوال بن جاتا ہے۔"

زمان و مکاں مختلف فلسفیوں کی نظر میں

لیکن اس سے پہلے کہ اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں کو موضوعِ بحث بنایا جائے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ زمان و مکاں کے ان نظریات کا ایک ہلکا سا ذکر کر دیا جائے جو دُنیائے فلسفہ میں ایک زمانے سے مسلمات کی صورت اختیار کیے چلے آ رہے ہیں۔

فلسفے کی بنیاد انسان کی ذہنی کیفیت اضطراب پر ہے۔ یہ کیفیت اضطراب دو سوالوں "کیوں" اور "کیسے" کی صورت میں نمودار ہوئی۔ ان سوالوں کے جواب کی تلاش ایک طرف فلسفہ اور دوسری طرف سائنس کی صورت میں ہمارے سامنے آئی۔[1]

جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے اس سوال نے ایک زمانے میں بڑا زور باندھا کہ معلومات اور وقوف کی بنیاد کہاں ہے۔ اس ضمن میں مختلف فلسفیوں نے اپنے نظریات پیش کیے اور اشیاء اور تصورات کی مختلف فہرستیں پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان فہرستوں میں مذکورہ اشیاء اور تصورات ہی معلومات اور وقوف کی بنیادی اقسام ہیں۔

ارسطو نے اپنی فہرست میں دس مرئی اور غیر مرئی نام گنوائے ہیں اور وہ یہ ہیں:

جوہر[2]، کمیت[3]، خاصیت[4]، علاقہ یا نسبت[5] (اضافی طور پر) کہاں (یعنی مکان)

---

۱ - The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Pp 132).

۲ - جوہر: Substance یعنی وہ چیز جو اشیاء کی اصل ہے اور اعراض کو دور کرنے کے بعد باقی رہ جاتی ہے۔ جوہر کی یہ تعریف ما بعد الطبیعات کے نقطۂ نظر سے ہے۔ لغت کی رو سے اس کے معنی "حقیقت" اور "اصل مدعا" کے بھی ہو سکتے ہیں۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

کب (یعنی زماں یا وقت ۔ حالت[6]، تصوف[7]، عمل[8] اور جوش یا ولولہ[9]۔ کانٹ نے کمیت، خاصیت، علاقہ (یا نسبت) اور منہج (یا طریقہ)[10] کے چار عنوان قائم کرکے ان کے نیچے بارہ اشیا[11] اور تصورات کی فہرست دی ہے۔ ہیگل نے اس ضمن میں ستر اشیا[11] اور تصورات کی فہرست مرتب کی ہے اور شوپن ہائر نے ان تمام تصورات اور اشیا[11] کو سمیٹ کر صرف ایک ہی لفظ بنیادی معلومات[11] کے طور پر پیش کر دیا ہے اور وہ ہے تعلیل[12]۔

اس تمام نظریاتی اختلاف کے باوجود اکثر و بیشتر فلسفی اس بات پر متفق ہیں کہ جہاں تک معلومات یعنی فلسفیانہ علم کا تعلق ہے مکان، زمان (یعنی وقت) جوہر (یعنی اصل اشیا[11]) اور تعلیل اس کی بنیادی اقسام ہیں۔ جب بھی ہم کسی چیز کا خیال کرتے ہیں تو وہ خیال اپنے ساتھ یہ تصویر لے کر آتا ہے کہ یہ ایک جوہر ہے، کسی نہ کسی جگہ پہ (یعنی Space یا مکان میں ہے) اور اس کی موجودگی کا کوئی نہ کوئی وقت بھی ہے۔ ساتھ ہی ہم اس بات سے بھی خالی الذہن نہیں ہوتے کہ یہ جوہر اپنے اردگرد کے ماحول پہ کسی نہ کسی طرح سے اثر انداز بھی ہو رہا ہے ۔

---

۳ ۔ کمیت یا کم Quantity یعنی کسی شے کی تعداد جس کا اندازہ کسی قسم کے پیمانے سے کیا جا سکے ۔

۴ ۔ Quality

۵ ۔ Relation

۶ ۔ Position

۷ ۔ Possession

۸ ۔ Action

۹ ۔ Passion

۱۰ ۔ Modelity

۱۱ ۔ Fundamental Categaries of Knowledge

۱۲ ۔ Causality

اب یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا سوال تو نفسیاتی[1] اور علمیاتی[2] نوعیت کا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم ان بنیادی تصورات کا ادراک کس طرح سے کرتے ہیں اور دوسرے کا تعلق علم الوجود اور عام حقیقت اشیاء[3] سے ہے یعنی یہ کہ ان اشیاء اور تصورات کی اصل اور حقیقت کیا ہے۔ یہاں ہم ان دو سوالوں کی روشنی میں ان چاروں اقسام معلومات (مکان، زمان، جوہر اور تعلیل) پر مختصر بحث کریں گے۔ جوہر اور تعلیل کے بارے میں دو ایک لفظ کہنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ زمان و مکان پر بات چیت جوہر اور تعلیل کو نظر انداز کر کے ممکن نہیں۔

جوہر اور تعلیل:

فلسفے میں جوہر اسے کہتے ہیں جو تبدیلیوں کے درمیان غیر مبدل طور پر قائم رہے۔ تبدیلیوں کی خواہ کوئی بھی نوعیت ہو جوہر بنیادی طور پر ان تبدیلیوں سے جو تسلسل، تنت (یا تواتر زمان) کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتی رہتی ہیں بے نیاز رہتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ جوہر ان تمام تبدیلیوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط رکھتا ہے اور ان میں ایک تسلسل، اتفاق اور اتحاد برقرار رکھنے کا سبب بنتا ہے۔ گویا جوہر وہ بنیادی حقیقت ہے جو متواتر تبدیلیوں میں اور متواتر تبدیلیوں کے ذریعے سے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے لیکن ان پے بہ پے تبدیلیوں سے اثر پذیر نہیں ہوتا اور ایک "مستقل ہستی" کے طور پر قائم رہتا ہے۔

جوہر کو پے بہ پے تبدیلیوں کے درمیان ایک "مستقل ہستی" تسلیم کرنے کے بعد مفکرین اس ضمن میں ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب جوہر کو ہم متواتر تبدیلیوں کے درمیان ایک غیر مبدل اور مستقل ہستی تسلیم کر لیتے ہیں تو اس سے لازماً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جوہر

۱۔ Psychological

۲۔ Epistemological

۳۔ Ontological

سرگرمی قوت اور عمل و حرکت کا ایک مرکز بھی ہے کیونکہ جوہر کا استقلال خود امدادی اور خود حفاظتی کے لیے ایک ایسی کاوش کی غمازی کرتا ہے جو بیرونی قوتوں کی بھرپور مدافعت کرتی ہے اور انھیں جوہر پر اثر انداز نہیں ہونے دیتی ۔ گویا دراصل جوہر ہی ان پر غالب رہتا ہے ۔

تعلیل کے بارے میں عام نظریہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسی طاقت ہے جو نتیجہ پیدا کرتی ہے طبعی سائنس اس نظریے پر اضافہ کرتی ہے اور تعلیل کی تشریح " دوام توانائی "[۱] کے اصول کی روشنی میں کرتی ہے ۔ " دوام توانائی " سے مراد یہ ہے کہ کائنات میں قوت کی کل تعداد ہمیشہ یکساں رہتی ہے ۔ اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی ۔ یہ صرف اپنی صورتیں بدلتی رہتی ہے اور ایک طرح کی قوت اپنی مقدار میں کمی کیے بغیر دوسری قسم کی قوت میں تبدیل ہوجاتی ہے جیسے سائنس دان گرمی کو (جو ایک قسم کی قوت ہے) روشنی میں (جو دوسری قسم کی قوت ہے) تبدیل کرلیتے ہیں ۔ گویا علت یا تعلیل (ایک قسم کی قوت) اگرچہ باعتبار خاصیت[۲] اپنے نتیجے (دوسری قسم کی قوت) سے مختلف ہے لیکن باعتبار کمیت[۳] یہ اس کے برابر ہے ۔ گویا فزیکل یا طبعی سائنس ہر تعلیل کو محض تبدیلی یا قوت کی تقسیم نو کی صورت میں دیکھتی ہے ۔

تعلیل اقبال کی نظر میں :

ہیوم کہتا ہے کہ تعلیل واقعات کی ترتیب میں یکسانیت اور یک رنگی کے سوا اور کچھ نہیں اور یہ قضیہ شرطیہ کا وہ حصہ ہے جس پر دوسرا حصہ منحصر ہے ، چنانچہ وہ دن کو رات کی تعلیل اور رات کو دن کی تعلیل کہتا ہے ۔ اس ضمن میں جان اسٹوارٹ مل بھی ہیوم ہی کا ہم خیال ہے اور کہتا ہے کہ تعلیل واقعات کا غیر مشروط اور غیر متغیر سابقہ ہے ، لیکن اقبال کا نظریہ اس ضمن میں مختلف ہے وہ کہتے ہیں کہ تعلیل اور اس کا نتیجہ اس میں اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں کہ تعلیل نتیجے سے قبل ظہور پذیر ہوتی ہے یعنی اگر تعلیل نہیں ہے تو نتیجہ بھی نہیں ہے ۔ اگر ریاضی کا وقت زمانی تسلسل ہے تو پھر اس تھیوری کی بنیاد پر

۱- Conservation of Energy ۲- Qualitatively

۳- Quantitatively

یہ ممکن ہے کہ " ناظر " یا " شاہد " اور اس نظام کی (جس میں واقعات ظہور پذیر ہو رہے ہیں) حرکت و رفتار پر محتاط اور گہری نظر ڈالی جائے تو نتیجہ تعلیل سے پہلے ہی نظر آنے لگے " [۱]
اس کے ساتھ ہی اقبال یہ کہتے ہیں : " میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ وقت کو اگر یا زمان و مکان کا چوتھا بُعد تصور کر لیا جائے تو پھر وہ وقت نہیں رہتا " [۲]

مکان کی ماہیت :

اس ضمن میں سب سے پہلا سوال جو ہمارے سامنے آتا ہے یہ ہے کہ مکان (Space) [۳] کیا ہے۔ اس لفظ کی جو تعریفیں مختلف فلسفیوں نے کی ہیں وہ حسب ذیل ہیں :

۱ ۔ مکان لامحدود ہے ۔ نہ اس کی کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ۔ یہ تجسیم کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور تجسیم کے بغیر بھی یعنی مکان پیکر بھی ہو سکتا ہے اور یہ لا محدود حصوں میں تقسیم بھی ہو سکتا ہے ۔

---

۱ - The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Page 39)

۲ - The Reconstruction of Religious Thought in Islam (p. 39)

۳ - Space ایک فلسفیانہ اصطلاح ہونے کے ساتھ ہی ساتھ سائنسی اصطلاح بھی ہے ۔ فلسفیانہ مباحث کے سلسلے میں اس کا ترجمہ ہم مکان کرتے ہیں، سائنسی مباحث کے سلسلے میں اس کا ترجمہ " خلا " ہے ۔ اس کے چاروں طرف جہاں تک کرۂ ہوائی اور اس کے ساتھ کشش ثقل موجود ہے اسے Inner Space اور کشش ثقل کے اثر سے باہر کے خلا کو Outer Space کہتے ہیں ۔ لیکن فلسفیانہ مباحث میں Space کا مفہوم مختلف ہے ۔ بلکہ جیسا کہ متن کی بحث میں واضح کیا جا رہا ہے مجسم بھی ہو سکتی ہے اور غیر مجسم بھی ۔ فلسفے میں اس کا تضاد Non Space ہے جسے اردو میں لامکاں کہتے ہیں ۔ لامکان اسمِ فاعل بھی ہے اور اُس صورت میں اس سے مراد ذات باری تعالیٰ ہے ۔

۲۔ اس کے باوجود یہ اپنے اجزا سے مل کر ہی بنا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ محدود اجزا کا ایک مجموعہ ہے۔ کیونکہ محدود اجزا خواہ کتنی تعداد ہی میں کیوں نہ ہوں نتیجتاً ایک محدود مقدار ہی میں ظاہر ہوتے ہیں خواہ وہ محدود مقدار کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو۔ اس لیے یہ "اجزا مجموعہ" نہیں بلکہ ایک "کل" ہے۔

۳۔ مکان تین ابعاد پر مشتمل ہے۔ طول، عرض، گہرائی یا فاصلہ۔ ایک خط یا لکیر کی مکانیت میں صرف طول ہی طول ہے۔ سطحی مکانیت طول اور عرض پر مشتمل ہے اور ٹھوس مکانیت میں طول بھی ہے عرض بھی اور گہرائی یا فاصلہ بھی۔

۴۔ مکان کی اہم ترین اور اسے ممیز کرنے والی (differentiating) خصوصیت ہم وجودیت ہے۔ مکان (Space) کے اندر تمام نقطے، خطوط، نقوش اور اشیا ہم وجودیت کا ثبوت دیتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ موجود رہتے ہیں۔

مکان، بطور ایک معروضی حقیقت:

مکان کے متعلق ایک عام نظریہ یہ ہے کہ یہ ایک معروضی حقیقت ہے جو نفس انسانی سے بے نیاز ہے اور نفس انسانی سے باہر موجود ہے۔ یہ ایک خالی ظرف ہے جس میں تمام اشیا سما گئی ہیں۔ مکان اور مادی شے کا آپس میں وہی تعلق ہے جو ظرف کا مظروف کے ساتھ ہوتا ہے۔ نیوٹن نے اس نظریے کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔

اس کے خلاف ڈیکارٹ مکان کو معروضی حقیقت نہیں مانتا بلکہ اس کے نزدیک مکان مادے کی ایک صفت ہے۔ مکان کو وہ مادے کا جوہر قرار دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ مادہ بغیر توسیع کے اور توسیع بغیر مادے (خلا) کے ممکن نہیں۔ کسی شے کے مادی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قابلِ توسیع ہے۔ مادہ بغیر توسیع کے ہو یہ سمجھ میں آنے والی بات نہیں۔

اسپنوزا بھی مکان یا توسیع کو ایک صفت مانتا ہے لیکن مادے کی نہیں بلکہ ڈیکارٹ کے نظریے کے خلاف وہ اسے ذاتِ باری تعالیٰ کی لامحدود صفات میں سے ایک صفت کہتا ہے۔

مکان بطور ایک موضوعی حقیقت:

ڈیکارٹ کی طرح لبنٹز بھی مکان کی معروضی حقیقت تسلیم نہیں کرتا لیکن اُس کا اعتراض دوسری نوعیت کا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ کسی شے کا نفس انسانی سے لاتعلق ہو کر موجود ہونا ناممکنات میں سے ہے۔ اس لیے مکان کو ایک آزاد اور ماورائے نفس انسانی حقیقت نہیں تسلیم کیا جا سکتا۔ چنانچہ وہ مکان کو معروضی حقیقت نہیں مانتا بلکہ کہتا ہے کہ انسان جوہر واحد (Monad) کی ترتیب کو صحیح طور سے نہیں سمجھ سکا۔ اس ترتیب کو سمجھنے کی کوشش میں اُس کے ادراک اور احساس میں ایک ژولیدگی آگئی ہے اور احساس و ادراک کی یہی ژولیدگی ہی مکان ہے۔ لبنٹز کے نزدیک جوہر واحد جو کائنات یا عالم امکان کے قطعی اجزا ہیں غیر وسیع شدہ روحانی ذرات ہیں۔ مکان ایک حقیقت نہیں ہے بلکہ جوہر واحد یا وجود کی اکائی کی ہم وجودیت کا ایک ایسا غیر معمولی اظہار ہے جو ہماری فطرت کی جبلی پابندی (محدودیت) کے باعث ہمیں دکھائی دیتا ہے۔

اصول تجربہ کے حامی فلسفی[۱] مثلاً برکلے، ہیوم اور مل یہ کہتے ہیں کہ مکان محض ایک تجریدی تصور ہے۔ اور یہ ہم وجودیت کے ان خیالات پر مبنی ہے جو احساسِ لمس سے ماخوذ ہیں۔ مکانیت کے خالی ہونے کا تصور بے رکاوٹ حرکت کی حس سے ماخوذ ہے اور مکانیت کے پر ہونے کا محدود حرکت کے احساسِ لمس پہ مبنی ہے۔

کانٹ نے اس سلسلے میں ایک مختلف ہی بات کہی ہے۔ اس کے نظریے کی رو سے مکان نہ ہی ایک معروضی حقیقت ہے اور نہ ہی یہ متحرک تجربے یعنی وارداتِ تصرف پہ مبنی تجریدی تصور ہے۔ ان کا اصول تجربہ سے کوئی تعلق نہیں۔ حرکت کے بنیادی خیال اور ہم وجودیت کے اندر ہر تصور مکاں پوشیدہ ہے اس لیے مکان نفس کا ایک تصور ہے جو قیاس قبل از دفوع ہے۔ ہر احساس مکان کی ایک صورت ہے اور اشیا کو ایک دوسرے کے ساتھ اُن کی باہمی سطحیت کے اندر پیش کرنے کا ایک طریقہ ہے۔

۱۔ اصول تجربہ کے حامی فلسفی نظری یا استدلالی فلسفی کے تضاد کے طور پر Empiricists آیا ہے۔

کانٹ کے نزدیک حرکت مکان کی تاویل نہیں کرتی بلکہ مکان حرکت کی تاویل کرتا ہے۔

مکان معروضی حقیقت بھی ہے اور موضوعی حقیقت بھی:

ہیگل کے نزدیک مکان محض محدود اور غیر مطلق نفس کی ایک قیاس قبل از وقوع کی صورت نہیں ہے بلکہ نفس ربانی کا ایک پرتو بھی ہے جس کا معروضی اظہار عالم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ خدا نے کائنات کا تصوّر مکان کی صورت کے مطابق ہی کیا ہے۔ انفس انسانی خدا ہی کی غیر مطلق تخلیقات ہیں اسی لیے نفس غیر مطلق بھی کائنات کی تاویل مکان ہی کی صورت کے مطابق کرتا ہے لہٰذا نفس غیر مطلق کے اندر مکان محض ایک موضوعی وجود ہی نہیں رکھتا بلکہ عالم طبیعی کے اندر ایک معروضی وجود بھی رکھتا ہے۔ اشیاء عالم طبیعی کے اندر ایک دوسرے سے بیگانہ ہو کے برقرار رہتی ہیں۔ اشیاء کی یہ باہمی سطحیت شعور ربانی کے تصوّر کو جنم دیتی ہے۔ یہ تصور مختلف اشیاء میں ایک باہمی رشتہ قائم کرتا ہے انھیں ایک دوسرے سے ممیز کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ انھیں ایک ہمہ گیر وحدت عطا کرتا ہے۔

زمان اور اُس کی ماہیت:

مکان کا تصور زمان کے بغیر اور زمان کا تصوّر مکان کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نظریۂ زمان پر بات چیت شروع کرنے سے قبل زمان کی بھی بعض خصوصیات پیش کر دی جائیں اور اس ضمن میں جو کچھ مغربی مفکرین کہتے چلے آئے ہیں اس کا ہلکا سا خاکہ پیش کر دیا جائے۔

زمان کے متعلق عام نظریات یہ ہیں: زمان دونوں جانب غیر محدود ہے یعنی ابتدأ اور انتہا کی قید سے آزاد ہے نہ اس کا کوئی آغاز نہ انجام۔ خود غیر محدود ہونے کے باوجود یہ غیر محدود طور پر قابلِ تقسیم بھی ہے ورنہ ہم اسے مختلف حصّوں یعنی لمحات میں تقسیم نہ کر سکتے لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ زمان یا وقت مختلف لمحوں کے آپس میں ملنے سے عمل میں آیا ہے۔ لمحے چاہے تعداد میں کتنے ہی کیوں نہ ہوں اُن کا محدود ہونا یقینی ہے

اور محدود اشیاء تعداد میں کتنا ہی کیوں نہ بڑھ جائیں وہ لامحدود یعنی ابتدا اور انتہا کی قید سے آزاد نہیں ہو سکتیں اس لیے زمان ایک کل واحد ہے جس میں مختلف خصوصیات رکھنے والے اوقات برآمد کیے جا سکتے ہیں۔

وقت کا صرف ایک ہی بُعد ہوتا ہے۔ حقیقت مادہ کے قائل اور حقیقت ذات کے قائل، ان دونوں کے نزدیک زمان یا وقت نفس انسانی سے آزاد ایک معروضی حقیقت ہے اور عالم طبیعی کے متواتر واقعات کا حاصل ہے۔

اصولِ تجربہ کے حامی کہتے ہیں کہ زمان ایک آزاد معروضی حقیقت نہیں ہے بلکہ محض نفس کا ایک قیاس ہے جو تسلسل واقعات کے تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تسلسل کی محض ایک موضوعی صورت ہے۔

کانٹ زمان کو ایک معروضی حقیقت نہیں مانتا اور اسے ایک ایسا تجریدی تصور تسلیم کرنے کو بھی تیار نہیں جو تسلسل واقعات سے ظہور پذیر ہوتا ہو۔ اس کے نزدیک زمان کا تصور تسلسل واقعات کے تصور سے اخذ نہیں کیا جا سکتا اور سبب اس کا وہ یہ بتاتا ہے کہ تواتر کا تجربہ یعنی پہلے اور بعد کی ترتیب میں واقعات کا ادراک زمان کے تصور کو پہلے ہی فرض کر لیتا ہے، چنانچہ زمان کا تصور نہ ہی تجربے سے ماخوذ اور نہ ہی تجربے سے بعد کا تصوّر ہے۔ بلکہ یہ ہر تجربے سے پہلے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ دراصل احساس کے قیاس قبل از وقوع کی صورت ہے۔

ہیگل کہتا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ زمان انسانی نفس کے قیاس قبل از وقوع ہی کی ایک صورت ہے۔ لیکن یہ انسانی نفس کے قیاس قبل از وقوع کی ایک صورت محض اسی لیے ہے کہ یہ نفس ربانی کا ایک پرتو ہے اور عالم خارجی اس نفس ربانی کا ایک معروضی اظہار ہے۔ چنانچہ زمان موضوعی اعتبار سے صرف نفس انسانی ہی میں موجود نہیں ہے بلکہ معروضی انداز سے عالم طبیعی میں بھی موجود ہے۔

ہربرٹ اسپنسر اس بات کا قائل ہے کہ اگرچہ تصور زماں ہم نے اپنے اجداد سے میراث میں پایا ہے لیکن اب وہ ہم میں فطری اور جبلی صورت اختیار کر چکا ہے اور ہمارے

لیے قیاس قبل از وقوع کی حیثیت رکھتا ہے ۔

مکان - زمان :

اوپر بیان کیے ہوئے نظریات میں ایک انقلاب اس وقت آیا جب آئن اسٹائن نے زمان اور مکان میں حد فاصل سے انکار کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ کائنات چار ابعاد پر مشتمل " مکاں - زماں " کی ایک ترتیب ہے جس میں مکاں زماں سے الگ نہیں اور زماں مکاں سے الگ نہیں - آئن اسٹائن کے اس نظریے کا اس کے ایک ہم عصر فلسفی سیموئل الیگزینڈر نے خاصا اثر قبول کیا اور اس نے بھر پور انداز سے یہ نظریہ پیش کیا کہ ساری کائنات " زماں - مکاں " ہی کی تخلیق ہے اور " زماں - مکان " غیر فانونی جوہر یا قطعی حقیقت ہے ۔ مادی جوہر (Physical Substance) زماں مکاں کی پیچیدگی سے ظہور پذیر ہوتا ہے ۔ زندگی مادی جوہر سے رونما ہوتی ہے اور نفس زندگی سے نمودار ہوتا ہے ۔ اقبال آئن اسٹائن کے نظریے سے کہاں تک متفق ہیں اور کہاں تک غیر متفق ہیں اور اُنھوں نے اس نظریے پر کیا تنقید کی ہے ۔ اقبال کے نظریہ ٔ زماں و مکاں کی بحث میں ایک بڑا اہم سوال ہے اور اس کا ذکر آئندہ سطور میں اپنے مقام پہ آئے گا ۔ یہاں آئن اسٹائن کے " زماں - مکاں " کے نظریے سے متعلق اتنا کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس نظریے کے ماننے والوں کے نزدیک تین ابعاد صرف ایک ساکن جامد اور تبدیل نہ ہونے والی کائنات کے لیے کافی ہیں ۔ جونہی کائنات میں حرکت کا عنصر ہم داخل کرتے ہیں تو کسی بھی چیز کا صحیح مقام دریافت کرنے کے لیے پیمائش زماں سے کام لینا ضروری ہو جاتا ہے ۔ اس صورت میں زماں مکاں ہی کا ایک بعد بن جاتا ہے ۔ چوتھا بعد ۔

وقت کا طویل و اختصار :

' زیادہ وقت ' اور ' کم وقت ' ہمارے لیے روزمرہ کے استعمال کے الفاظ ہیں لیکن شاید ہم نے اس مسئلے پر کبھی غور نہیں کیا کہ زیادہ وقت یا طویل وقت کتنا طویل

ہوسکتا ہے اور کم وقت یا مختصر وقت کتنا مختصر ہو سکتا ہے۔ مختصر وقت حالات کے پیش نظر ہے وہی وقت جو ایک فرد کے لیے طویل ہے دوسرے کے لیے مختصر ہے اور ایسا بھی ممکن ہے کہ یکساں وقت ایک ہی شخص کے لیے مختلف حالات میں مختلف کیفیات کا حامل ہو۔

۱۹۰۵ء میں البرٹ آئن اسٹائن نے اس نظریے کو نظریہ" اضافیت کہہ کر پیش کیا۔ اُس وقت صورت یہ تھی کہ سیموئیل ایلگزینڈر کے سوا کسی نے اسے درخور اعتنا نہ سمجھا لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ہی ساتھ اس نظریے کی اہمیت بڑھتی چلی گئی۔ فزکس نے اس نظریے کو کئی بار اور کئی طریقوں سے آزمایا ہے اور اب صورت یہ ہے کہ فزکس کو اس نظریے کی صداقت میں کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہ گیا ہے اور یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ زمان کے اندر سفر اسی طرح ممکن ہے جس طرح مکان کے اندر۔ جس تیزی سے ہم مکان کے اندر سفر کر سکتے ہیں اُسی تیزی کے ساتھ زمان میں بھی سفر کرتے ہیں لیکن یہ سفر صرف آگے کو ممکن ہے پیچھے کو نہیں۔ یہ ایک یک طرفہ سفر ہے۔ بقول آئزک آئیسمبر ڈ" ایک بار ہمارا مسافر اگر تیس برس یا ایک کروڑ برس اپنے سفر میں آگے نکل گیا ہے تو اس کے لیے واپسی قطعاً ناممکن ہے۔ یہ سفر صرف مستقبل ہی میں ممکن ہے ماضی میں ممکن نہیں"۔

اقبال کی نظم و نثر میں تصور زماں:

جرمن سائنس دان آئن اسٹائن نے جب یہ نظریہ پیش کیا[1] تو اقبال بھی اس زمانے میں جرمنی میں تھے اور میونخ یونیورسٹی کے لیے (Development of Metaphysics in Persia) (ایران میں مابعدالطبیعات کا ارتقاء) کے عنوان سے پہلے مقالے کی ابتدا کر چکے تھے۔

۱۔ حکیم آئن اسٹائن نے نظریہ اضافیت سب سے پہلے ۱۹۰۵ء میں دنیا کے سامنے رکھا۔ اس کے بعد اس نظریے کو ۱۹۱۵ء میں دوبارہ مرتب کر کے اکیڈمی آف سائنسز برلن کے سامنے پیش کیا اور تیسری بار اسے اور پختہ بنیادوں پر مزید وضاحت اور اطمینان بخش شواہد کے ساتھ جب منظر عام پر لایا تو نوبل پرائز کا مستحق قرار پایا۔

اتفاق کی بات یہ ہے کہ آئن اسٹائن بھی جو قریب قریب اقبال ہی کا ہم عمر[۱] تھا چند سال قبل اُسی یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہوکے نکلا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اقبال اور آئن سٹائن کی ملاقات کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ ہاں "پیام مشرق" میں آئن اسٹائن کے متعلق اقبال کے اشعار[۲] اور ان اشعار کے نیچے اقبال کا یہ نوٹ: "آئن اسٹائن جرمنی کا مشہور ماہر اقتصادیات جس نے حال میں نظریۂ اضافیت کا حیرت انگیز انکشاف کیا ہے" اس نظریے کے ساتھ اقبال کی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں لیکن ان اشعار سے اقبال کا اپنا نظریہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کیونکہ ایک تو بنیادی طور پر آئن اسٹائن کا نظریۂ اضافیت آسانی سے سمجھ میں آنے والا نظریہ نہیں ہے۔ اس کے لیے ریاضی اور طبیعات (فزکس) سے واقفیت ضروری ہے دوسرا اقبال نے اسے اسرار اور رموز کے انداز میں پیش کر کے ایک مشکل بات کو مشکل تر بنا دیا ہے، لیکن "پیام مشرق" کے سات برس بعد

۱۔ پیدائش ۱۸۷۹ء۔

۲۔ جلوہ می خواست مانند کلیم ناصبور
تا ضمیر مستنیر او کشود اسرار نور
از فراز آسمان تا چشم آدم یک نفس
زود پروانے کہ پروازش نیابد در شعور
خلوتِ او در زغال تیرہ فام اندر مغاک
جلوتش سوزد درختے را چو خس بالائے طور
بے تغیر در طلسم چون و چند و بیش و کم
برتر از پست و بلند و دیر و زود و نزد و دور
در نہادش تار و شید و سوز و ساز و مرگ و زیست
اہرمن از سوز او وز ساز او جبریل و حور
من چہ گویم از مقام آں حکیم نکتہ سنج
کردہ زردشتے ز نسل موسیٰ و ہاروں ظہور

(Reconstruction of Religious Though in Islam) میں اقبال نے اس نظریے
پر مقابلتہً کھل کے بحث کی ہے اور چونکہ وہ بحث نثر میں ہے اس لیے مذکورہ نظم کے مقابلے
میں کہیں زیادہ آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے۔

یہاں ابتدا ہی میں یہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا نظریۂ زمان و مکان
اول سے آخر تک ایک ہی صورت میں ہمارے سامنے نہیں آیا بلکہ اقبال کے بعض اور نظریات
مثلاً نظریۂ حب وطن اور نظریۂ تصوف کی طرح ہمیشہ ارتقا پذیر رہا ہے۔ اقبال کے مختلف
نظریات کی ارتقا پذیری کا سبب اُن کی وہ کشادہ دلی اور وسعتِ نظری ہے جس نے اُن
سے اُن کی مذکورہ انگریزی تصنیف " تشکیل جدید الہیات کے دیباچے میں اُن سے یہ
الفاظ کہلوائے کہ فلسفے کی دُنیا میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ جوں جوں علم ترقی کرتا
جائے گا اور فکر و فلسفہ کی نئی دُنیائیں ہمارے سامنے آجاتی جائیں گی، نئے خیالات کا جو
غالباً میری اس زیر نظر کتاب میں بیان کیے ہوئے خیالات سے زیادہ مستحکم بنیادوں پر
قائم ہوں گے۔ سامنے آنے کا پورا امکان موجود ہے۔ اس کے ساتھ اقبال یہ بھی لکھتے ہیں کہ
کہ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم پوری احتیاط کے ساتھ فکر انسانی کے ارتقاء کا مشاہدہ اور مطالعہ
کریں اور اس کی جانب ایک آزاد، نقادانہ رویہ اختیار کریں ۔

اسی کتاب میں اقبال ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ انسانی ذہن ہمیشہ بدلتا ہے اور ارتقا
پذیر رہتا ہے، ہاں پتھر نہیں بدلتا اور انسانی ذہن پتھر نہیں ہے۔

ان اقتباسات سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبال کے کسی بھی نظریے کا مطالعہ
کرتے وقت ہمیں اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اقبال کے فلسفیانہ نظریات
جامد اور غیر متغیر نظریات نہیں تھے بلکہ ان میں مطالعے اور مشاہدے کے پیش نظر تبدیلیاں
رونما ہوتی رہیں، حب اسلام اور عشق رسول کی بات دوسری ہے، یہ فلسفیانہ نظریات
نہیں ہیں، بلکہ یہ مذہبی افکار و عقائد ہیں جن کے آغوش میں اقبال نے آنکھ کھولی اور
ان میں کسی قسم کی نظریاتی تبدیلی ڈھونڈنا اُسی طرح غلط اندیشی کا باعث بن سکتا ہے جس
طرح فلسفیانہ نظریات میں تبدیلی کے عناصر سے انکار کرنا حب اسلام کے بارے میں

تو اقبال کا یہ شعر اُن کی ساری زندگی کی تصویر پیش کرتا ہے :

بہ مصطفٰے برساں خویش را کہ دین ہمہ او ست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

لیکن فلسفے کا جہاں تک تعلق ہے کوئی ایسا بندھا لگا نظریہ پیش کرنا دشوار ہے جو ان کی ساری مفکرانہ زندگی کا احاطہ کرتا ہو۔ اقبال کے یہاں فلسفیانہ افکار کی اس تبدیلی کو بعض نقادوں نے تضاد سے تعبیر کیا ہے حالانکہ یہ تضاد نہیں ہے ارتقاء ہے ۔

یہی بات اقبال کے نظریۂ زماں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اس سے قطع نظر کہ اس نظریے کی ارتقاء پذیر صورت اپنی ابتدائی صورت سے مختلف ہے ۔ یہ کہنا بھی شاید حقائق کی نشاندہی کرے گا کہ یہ اقبال کا وہ نظریہ ہے جو ان کے باقی نظریات سے کہیں زیادہ اکثر مفکرین کی تنقید کا ہدف رہا ہے ۔

اقبال کے نظریۂ زماں کی ابتدا :

اس وقت سب سے پہلا سوال ہمارے سامنے یہ ہے کہ اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں کی ابتدا کب ہوئی اور یہ نظریہ کیا ہے۔

اقبال کی سب سے پہلی تصنیف علم الاقتصاد کو چھوڑ کر جس کا موضوع اقتصادیات ہے اقبال کی اولین فلسفیانہ تصنیف Development of Metaphysics in Persia ہے ۔ اس کتاب میں جو ۱۹۰۷ء کی تصنیف ہے نظریہ زماں کے بارے میں اقبال کے خیالات کی پرچھائیں تک نظر نہیں آتی۔ اس وقت تک ان کی شاعری میں بھی زماں و مکاں کے متعلق اُن کے نظریات کی کوئی جھلک دکھائی نہیں دیتی ۔ سب سے پہلی نظم جس میں اقبال کے نظریۂ زماں و مکاں کا ایک ہلکا سا اشارہ ہمیں ملتا ہے " سیر فلک " جس میں آپ لکھتے ہیں :

تھا تخیل جو ہمسفر میرا — آسمان پہ ہوا گذر میرا
اُڑتا جاتا تھا اور نہ تھا کوئی — جاننے والا چرخ پہ میرا

تارے حیرت سے دیکھتے تھے مجھے　　راز سربستہ تھا سفر میرا

حلقۂ صبح و شام سے نکلا

اس پرانے نظام سے نکلا

اور یہ غالباً ۱۹۱۰ء کی نظم ہے۔

بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال کی نظم "ہمالہ" میں بھی جو ۱۹۰۱ء میں کہی گئی تھی، اُنھوں نے یہ کہہ کر اپنے نظریہ زماں کی جانب اشارہ کیا ہے:

ہاں دکھا دے اے تصور! پھر وہ صبح و شام تو

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایّام تو

لیکن اس خیال سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔

اس نظم "سیر فلک" کے بعد زمان و مکان کا ذکر ہمیں "اسرارِ خودی" میں نظر آتا ہے جس میں آپ حضرت امام شافعی کے قول "الوقت سیف" کو اپنے نظریے کی بنیاد بنا کر اس پر بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

من چہ گویم سرِ ایں شمشیر چیست　　آب او سرمایۂ از زندگی است

صاحبش بالاتر از اُمید و بیم　　دست او بیضا تر از دست کلیم

سنگ از یک ضربت او تر شود　　بحر از محرومی نم بر شود

در کف موسیٰ ہمیں شمشیر بود　　کار او بالا تر از تدبیر بود

سینۂ دریائے احمر چاک کرد　　قلزمے را خشک مثلِ خاک کرد

پنجۂ حیدر کہ خیبر گیر بود　　قوت او از ہمیں شمشیر بود

یہاں تک تو خیر ایک شاعرانہ اندازِ بیان ہے۔ اس پر فلسفیانہ بحث اقبال آگے چل کے کرتے ہیں اور اپنا نقطۂ نگاہ سمجھاتے ہوئے کہتے ہیں!:

۱۔ گردشِ گردوں گرداں دیدنی است　　انقلاب روز و شب فہمیدنی است

اے اسیر دوش و فردا در نگر　　در دل خود عالم دیگر نگر

در گِل خود تخم ظلمت کاشتی　　وقت را مثل خطے پنداشتی

"گھومتے ہوئے آسمان کی گردش دیکھنے کے قابل ہے اور روز شب کا انقلاب سمجھنے کے قابل ہے۔ اے دوش و فردا کے اسیر! غور سے دیکھ اور اپنے دل کے اندر ایک اور عالم کا مشاہدہ کر! تو نے تو (ایک طرح سے) اپنے دل کے اندر ظلمت کا بیج بھر دیا ہے۔ کیونکہ تو نے (پہلے تو) زمان کو ایک خط یا لکیر کی مانند سمجھا اور پھر دن اور رات کے پیمانے سے تیرے فکر نے زمان کی پیمائش شروع کر دی.... اے کہ تو زمان کی اصل سے واقف نہیں ہے در حقیقت تو حیاتِ جاوداں سے بیگانہ ہے۔ تو کب دن اور رات کے (چکر میں) اسیر رہے گا۔ لی مع اللہ [۲] کی حدیث سے وقت کی رمز کے مفہوم

باز با پیمانۂ لیل و نہار	فکر تو پیمود طول روزگار
تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ	از حیاتِ جاوداں آگہ نہ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر	رمزِ وقت از لی مع اللہ یاد گیر
این و آن پیداست از اسرارِ وقت	زندگی سرّے است از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست	وقت جاوید است و خور جاوید نیست
عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت	سرِّ تاب ماہ و خورشید است وقت
وقت را مثلِ مکاں گسترده	امتیازِ دوش و فردا کرده
اے چو بو رم کرده از بستانِ خویش	ساختی از دستِ خود زندانِ خویش
وقتِ ما کو اول و آخر ندید	از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
زنده از عرفانِ اصلش زنده تو	ہستیِ او از سحر تابنده تو

۲۔ لی مع اللہ وقت لا یسعنی فیہ مرسل ولا ملک مقرب .. (حدیث نبوی)

"بعض اوقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ مجھے ایسا روحانی قرب حاصل ہوتا ہے کہ اس خلوت میں نہ کوئی نبی مرسل بار پا سکتا ہے اور نہ کوئی مقرب فرشتہ۔ یعنی کبھی کبھی میری زندگی میں ایسا وقت بھی آتا ہے جب وقت کا احساس فنا ہو جاتا ہے اور میں زمان و مکاں سے بالاتر ہو جاتا ہوں۔ (ترجمہ یوسف سلیم چشتی)

تک پہنچے ۔ یہ اور وہ سب وقت یا زمان کی رفتار سے پیدا ہوتا ہے. زندگی زمان کے رازوں میں سے ایک راز ہے ۔زمان کی بنیاد خورشید کی گردش سے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ زمان تو جاوید ہے اور خورشید جاوید نہیں ہے۔ وقت عیش بھی ہے غم بھی، محرم بھی اور عید بھی ۔ چاند اور سورج کی روشنی کا راز بھی زمان ہی ہے (تو نے غلطی یہ کی ہے کہ) تو نے زمان کو مکان کی طرح پھیلا دیا ہے[1] اور دوش و فردا کے امتیاز میں گرفتار ہو گیا ہے ۔ اسے کہ تو نے اپنے باغ سے خوشبو کی طرح رم اختیار کیا ہے ۔ تو نے تو گویا اپنے ہاتھ سے اپنا زندان تعمیر کر لیا ہے ۔ (دراصل) ہمارا زمان جو ابتدا اور انتہا کی قید سے آزاد ہے ہمارے ضمیر کے خیابان ہی میں پیدا ہوا ہے ۔ اس کی یعنی زمان کی اصل کا عرفان کر لینے والا زندہ سے زندہ تر ہو جاتا ہے اور اس کی ہستی سحر سے زیادہ تابندہ ہو جاتی ہے ۔ زندگی دہر (یعنی زمان) سے عبارت ہے اور دہر (یعنی زمان) زندگی ہے ۔ رسولِ اکرمؐ کا فرمان ہے ۔ لا تسبوا الدھر فان الدھر ہو اللہ[2]

خلیفہ عبدالحکیم کا اعتراض:

عبدالحکیم ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبال نے دراصل یہ نظریہ برگساں سے مستعار لیا ہے ۔حضرت امام شافعی کے مذکورہ مقولے کو اس نظریے سے دور کا بھی تعلق نہیں بلکہ وہ اقبال پر اعتراض بھی کرتے ہیں کہ اُنھوں نے یہ نظریہ پیش کرتے ہوئے برگساں کا حوالہ کیوں نہیں دیا چنانچہ وہ لکھتے ہیں: " یہ بات قابلِ افسوس ہے کہ اقبال " اسرارِ خودی" میں برگساں کا ذکر تک نہیں کرتے بلکہ برگساں کے تمام فلسفہ حیات کو

---

[1] ۔ خرد ایک غلط تصویر پیش کرتی ہے جو کچھ مسلسل تغیر کے عالم میں ہے ۔ اُس کا تجزیہ کرنے کے لیے ہم اسے اپنے خیال میں ایک غیر متحرک اور ساکن صورت دیتے ہیں ۔ ہم زمان کو مکان سمجھ لیتے ہیں ۔ (برگساں)

[2] زندگی از دہر و دہر از زندگی است　　　لا تسبوا الدہر فرمان نبی است

حضرت امام شافعی کے ایک مقولے سے منسوب کر دیتے ہیں۔ جہاں تک امام کے مقولے کا تعلق ہے اس میں کوئی فلسفہ پوشیدہ نہیں ہے^{۲۲} اقبال نے برگساں سے جو فلسفہ مستعار لے کر حضرت امام شافعی کے نام سے وابستہ کر دیا ہے۔ وہ اگر حضرت امام کے سامنے بیان کیا جاتا تو وہ شاید

۲۲ اس ضمن میں حضرت امام شافعی کے مقولے "الوقت سیف" کے بارے میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے نظریے کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ اس مقولے پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "معلوم ہوتا ہے امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کو زمانے کی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔ امام صاحب کا قول ہے کہ قرآن میں سے اگر صرف سورۂ والعصر نازل کر دی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے لیے کافی تھا۔ اس مختصر لیکن جامع قول میں زندگی کی بڑی بصیرتیں پوشیدہ ہیں۔ سورۂ والعصر کے لفظ یہ ہیں (روح اقبال صفحہ ۴۱۹، ۱۹۷۶ء ایڈیشن)

(زمانے کی قسم انسان گھاٹے میں ہے۔ سوائے اُن کے جو ایمان لائے اور اُنھوں نے نیک عمل کیے اور آپس میں حق کی پیروی اور صبر کی تاکید کرتے رہے) ان چند سیدھے سادے بولوں میں زمانے یا تاریخ کی نہایت ہی بلیغ توجیہہ موجود ہے۔ پھر لفظوں کا ربط خاص طور پر اپنے اندر عجیب و غریب اعجاز رکھتا ہے۔ زمانہ انسان کے لیے جبری لزوم کی زنجیر نہیں عاید کرتا بلکہ عمل کے لیے بے شمار امکانوں کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ تاریخ اعمال کے نتائج سے عبارت ہے جو انسانی ارادے سے ظہور میں آتے ہیں۔ جو نیک عمل کرتے ہیں وہ کامیاب رہتے ہیں اور جو نیک عمل نہیں کرتے وہ گھاٹے میں رہتے ہیں۔ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والا گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرو۔ زمانہ اس گھاٹے اور نامرادی کو کامیابی میں بدل دے گا۔ پھر یہ نیکی صرف انفرادی نہیں ہوتی۔ پوری جماعت کو نیکی کی طرف بلانا ضروری ہے چاہے اس میں کتنی ہی دشواریاں کیوں نہ پیش آئیں۔ عمل کی دُنیا میں فرد سے زیادہ جماعت کو اہمیت حاصل ہے۔ اگر کسی کو صبر اور عقیدت سے مقاصد کی لگن ہو جو حق ہیں تو زمانہ ضرور اس کا بول بالا کرے گا۔ امام شافعی کا اس سورۃ کی بابت جو قول ہے وہ ان کی زبردست دینی بصیرت پر دلالت کرتا ہے۔

اسے سمجھ بھی نہ سکتے[1]۔ آگے چل کر خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں: "اقبال نے برگساں کی دہریت اور الحاد اور اسلام کے تصوّر توحید میں ایک مماثلت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے[2]"
یہاں اپنے دعوے کی تائید میں مثنوی "اسرارِ خودی" کے مذکورہ اشعار پیش کرنے کے بعد خلیفہ عبدالحکیم بحث کا اختتام ان الفاظ پر کرتے ہیں:

"فکرِ اقبال کے ماخذ پیش کرنے سے میرا مقصد اقبال کی عظمت کو کم کر کے دکھانا نہیں ہے۔ شاعری کئی قسم کی ہوتی ہے اور شعراء بھی کئی طرح کے۔ بعض غزلیہ شعراء ہوتے ہیں اور بعض رزمیہ۔ بعض کا دائرہ کلام سماجیات تک محدود ہوتا ہے۔ شعراء کا ایک طبقہ جنسی محبت کا راگ الاپتا ہے اور دوسرا طبقہ عشق ربانی کا۔ بعض شعراء حب وطن شاعر کہلاتے ہیں اور بعض فطرت کے شاعر۔ بعض شعراء ماضی کے شاعر ہوتے ہیں۔ بعض حال کے اور بعض مستقبل کے۔ بعض شعراء اخلاقیات کے شاعر ہوتے ہیں اور بعض قومیت کے۔ بعض شعراء تصوف کے شاعر ہوتے ہیں اور بعض رندانہ بدمستیوں کے۔ اس سوال کا جواب کہ اقبال کو ان متعدد اقسام میں سے کہاں رکھا جائے خاصا مشکل ہے۔ اس کی شاعری اتنی ہمہ گیر اور اتنی متنوع قسم کی ہے کہ شاید ہی کوئی صنفِ سخن اقبال کی دسترس سے دور رہی ہو۔ لیکن یہ بات پورے اعتماد کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اس کی

1- It is a pity that Iqbal makes no mention of Bergson in Asrar-i-Khudi and expounded the latters whole philosophy of life under a saying of Imam Shafa'i. There was no philosophy hidden in the words of the Imam who would have probably failed to understand the philosophy which Iqbal took from Bergson and ascribed it to him.

(Iqbal as a Thinker, p. 189)

2- Iqbal as a Thinker – Page 190.

شاعری میں اخلاقی اور فلسفیانہ پہلو بہت نمایاں ہیں۔ یہ پیغمبرانہ عنصر جو ہر عظیم شاعری کا طرۂ امتیاز ہوتا ہے اُس کی شاعری کے آخری دَور میں خاص طور سے نمایاں حیثیت سے اُبھرا۔

اقبال اور برگساں:

میں سمجھتا ہوں اقبال کے حق میں اس طویل سفارشی اور مربیانہ بیان کا اُس بحث کے ساتھ کوئی تعلق نہیں جس بحث کا تتمہ خلیفہ صاحب نے اس بیان کو بنایا ہے۔ مناسب یہ تھا کہ خلیفہ عبدالحکیم اس بحث کو آگے بڑھاتے تاکہ اقبال اور برگساں کے نظریات زماں پر مزید روشنی پڑتی۔ خلیفہ صاحب کا اعتراض یہ ہے کہ:

Iqbal tried to identity Bergson's aetheism with the Islamic idea of the unity of God.

لیکن خلیفہ عبدالحکیم غالباً اس حقیقت کو فراموش کر جاتے ہیں کہ برگساں استمرار زماں کو بامقصد نہیں بلکہ بے مقصد قرار دیتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے برگساں اور اقبال کی راہیں الگ الگ ہو جاتی ہیں۔ خلیفہ صاحب کے اس بیان سے انکار نہیں کہ "اقبال برگساں کا بڑا مدح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا"[۱] لیکن اُن کا یہ کہنا کہ اقبال کا نظریۂ زماں برگساں کے نظریۂ زماں کا چربہ ہے تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔ برگساں کے نظریۂ زماں پر اقبال نے (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) میں کئی موقعوں پر مدلل بحث کی اور اس بحث کے دوران میں اقبال کا برگساں سے اختلاف بھی پوری طرح واضح ہو جاتا ہے خواہ وہ "زماں کی حقیقت" کا نظریہ ہو خواہ "زماں میں زندگی بطور مسلسل حرکت کا نظریہ" ہو اور خواہ 'استمرار زماں کا نظریہ' - مذکورہ کتاب میں برگساں کے آخرالذکر نظریے پر بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"لیکن برگساں کہتا ہے، زندگی چونکہ ہجوم کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ اس نے آزادانہ خلاقی کا جو رستہ اختیار کر رکھا ہے، غایات کے

---

[۱] ترجمان اسرار (جسٹس شیخ عبدالرحمٰن) صفحہ ۴۳

نور سے منور ہو۔ خواہ قریب خواہ دُور سے۔ وہ گویا ایک من مانی، بے بصر،
بے راہ اور ناقابلِ ادراک حرکت ہے جس کے سامنے کوئی مقصد ہے نہ غرض کہ
اس سے کوئی خاص نتیجہ پیدا کرے لیکن یہیں پہنچ کر وارداتِ شعور کے متعلق
برگساں کا تجزیہ ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے۔ وارداتِ شعور عبارت
ہیں ماضی سے اور یہ صرف ماضی ہے جو حال کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا اور اس میں
کارفرما رہتا ہے کہ وحدتِ شعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس میں اس کی آنکھیں مستقبل
پر لگی رہتی ہیں اس لیے کہ زندگی اعمالِ توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا جو
بھی عمل ہوگا اس کی توجیہہ کسی نہ کسی غائیت یا مقصد کے حوالے ہی سے کی جائے گی
خواہ اس کی اپنے شعوری ہو خواہ غیر شعوری۔ ہمارے نزدیک تو ادراک کا عمل
بھی کسی نہ کسی شعوری مقاد یا مقصد کے ماتحت سرزد ہوتا ہے[1] (ترجمہ
از سید نذیر نیازی)۔

اقبال کی اس بحث سے صرف استمرارِ زماں کے بارے میں برگساں اور اقبال کے مختلف
نقطہ ہائے نظر پیش کرنا مقصود ہے۔ خلیفہ صاحب کے اس بیان کی تردید مقصود نہیں کہ
"اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا"۔ اس کی
تائید میں تو (The Revelation and Religious Experience) میں اقبال کا یہ کہنا

1- Again in Bergson's view the forward rush of the vital impulse in its creative freedom is unilluminated by the light of an immediate or remote purpose. It is not aiming at a result; it is wholly arbitrary, undirected, chaotic, and unforeseeable in its behaviour. It is mainly here that Bergson's analysis of our conscious experience reveals its inadequacy. He regards conscious experience as the past moving along with and operating in the present. He ignores that the unity of consciousness has a forward looking aspect also. Life is only a series of acts of attention, and an act of attention is inexplicable without reference to a purpose, conscious or unconscious. Even our acts of perception are determined by our immediate interests and purposes (The Reconstruction of Religious Thought in Islam, page [illegible]2).

ہی برگساں کو بہت بڑا خراج تحسین ہے کہ:

Among the representatives of contemporary thought Bergson is the only thinker who has made a keen study of the phenomenon duration in time.

لیکن برگساں کے متعلق اقبال کی اس رائے سے خلیفہ صاحب جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ محل نظر ہے اور فلسفۂ زمان کے بارے میں اقبال کے افکار اس کی تائید نہیں کرتے۔
برگساں کے نظریۂ استمرار زماں سے متعلق اقبال کی مندرجہ بالا تحریر نقل کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ " برگساں کے الحاد اور اسلام کے نظریۂ توحید کو مماثل بنا کر اقبال کی کوشش " کے متعلق خلیفہ عبدالحکیم کا اعتراض پورے سیاق و سباق کے ساتھ بیان کیا جائے خلیفہ صاحب کا اعتراض مکمل صورت میں یوں ہے۔

Time is a spaceless creative force in which change and evolution are inherent : There is no other reality beyond Time. Basing his view on the Prophets saying do not revile time - Iqbal tried to identify Bergson's aetheism with the Islamic idea of the Unity of God.

اگرچہ خلیفہ صاحب کے مذکورہ مقالے[۱] پر تاریخ تحریر درج نہیں ہے اور نہ ہی پر، جس میں یہ مقالہ شامل ہے، سن اشاعت درج ہے لیکن چونکہ اس مقالے میں ضربِ کلیم تک کے حوالے موجود ہیں اس لیے یہ طے شدہ امر ہے کہ اس مقالے کے معرض تحریر میں آنے سے کہیں قبل (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) شائع ہو چکی تھی جس میں اقبال وقت کے ایک تخلیقی قوت ہونے کے متعلق اپنے اور برگساں کے خیالات کا ٹکراؤ ان الفاظ میں پیش کر چکے تھے:
حاصل کلام یہ کہ برگساں کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک آزاد، ناقابلِ تعین، تخلیقی اور حیاتی محرکہ ہے اور اپنی کنہ میں سرتاسر مشیت جس کو

---

[۱] Rumi, Nietzsche and Iqbal

فکر قید مکانی میں لے آتا اور پھر اس کا مشاہدہ اشیا کی ایک کثرت کی شکل میں کرتا ہے ۔ یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ برگساں کے اس نظریے کی پوری پوری تنقید کی جائے لیکن اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس کی حیاتیت کی انتہا فکر اور مشیت کی ایک ایسی ثنویت میں ہوتی ہے جس میں کوئی مفاہمت ممکن نہیں اور جس کی ہمارے نزدیک وجہ ہے فکر کے متعلق اس کا جزئی نظریہ کیونکہ فکر کا منصب برگساں کی رائے میں صرف یہ ہے کہ ہر شے کو قید مکانی میں لے آئے ۔ (ترجمہ از سید نذیر نیازی)[1]

بایں ہمہ برگساں نے حقیقت مطلقہ کی غایت سے انکار کیا ہے اس لیے کہ غایت کے اثبات سے زماں کی نفی لازم آتی ہے ۔ وہ کہتا ہے مستقبل کے دروازے کو حقیقت مطلقہ کے لیے کھلا رہنا چاہیئے ورنہ اس کی آزادی قائم رہے گی نہ خلاقی ۔ (ترجمہ از سید نذیر نیازی)[2]

لیکن اس کے باوجود اقبال برگساں کے بعض نظریات سے متفق بھی ہیں مثلاً اقبال بھی برگساں ہی کی طرح زماں کو ماہیت وجود اور عین خود سمجھتے ہیں لیکن یہ وہ زماں نہیں جس کی پیمائش دن اور رات یا صبح و شام کے پیمانے سے کی جا سکے ، بلکہ اس سے مراد زمانِ خالص ہے ۔ اس ضمن

1-

According to Bergson, then Reality is a free unpredicatable, creative, vital impetus of the nature of volition which thought spatializes and views as a plurality of 'things.' A full criticism of this view cannot be undertaken here. Suffice it to say that the vitalism of Bergson ends in an insurmountable dualism of will and thought. This is really due to the parcial view of intelligence that he takes. (The Reconstruction of Religious Thought in Islam -p. 51-52).

2-

Bergson, however, denies the teleological character of Reality on the ground that teleology makes time unreal. According to him 'the portals of the future must remain wide open to Reality.' Otherwise, it will not be free and creative. (Ibid. pp. 53 & 54)

میں اقبال کے یہ الفاظ توجہ طلب ہیں:

"میری اپنی رائے تو یہی ہے کہ زمانہ حقیقت مطلقہ کا ایک جزو لاینفک ہے لیکن زمان حقیقی زمان تسلسل نہیں جس میں ماضی اور حال اور مستقبل کا امتیاز ناگزیر ہے۔ ہم اس کو زمانِ خالص یعنی تغیر بے تواتر ٹھہرائیں گے... پھر زمان تسلسل بھی تو دراصل زمانِ خالص ہے جسے فکر پارہ پارہ کر دیتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی ایک حیلہ ہے جس کے ذریعے سے ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ کی تخلیقی فعالیت کا احساس جس کا سلسلہ پیہم جاری ہے مقداری طور پر کر سکیں قرآن پاک کے اس ارشاد، "اختلاف الیل والنھار" (دن اور رات کا اختلاف اسی کی بدولت ہے) میں بھی میرے نزدیک یہی حقیقت پیش نظر ہے"[1]

برگساں، اقبال اور رومی تینوں کے تینوں حقیقت کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے تھے۔ فرق یہ تھا کہ رومی اور اقبال کے نزدیک یہ حقیقت روحانی تھی لیکن برگساں مغرب کی روایات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اس قسم کا جرأت مندانہ قدم اٹھاتے ہوئے جھجکتا تھا زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگساں ہی سے ماخوذ ہے اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں کے تینوں ہم نوا ہیں۔ استدلال اور وجدان کے تقابل کا مسئلہ تمام مسلمان مفکرین کے ہاں ملتا ہے اور اس سلسلے میں رومی کا نقطۂ نظر کم فلسفیانہ تو ضرور ہے لیکن جاذب توجہ زیادہ ہے۔ رومی اور برگساں وجدان کی حمایت کے جوش میں عقل اور فکر پر نفرت کی نگاہیں ڈالتے ہیں لیکن اقبال کے نزدیک حقیقت اولیٰ ایک عنصری وحدت ہے جس میں عقل اور وجدان دونوں

1-

Personally, I am inclined to think that time is an essential element in Reality. But real time is not serial time to which the distinction of past, present and future is essential ; it is pure duration, *i.e.*, change without succession, which Mc-Taggart's argument does not touch. Serial time is pure duration puantitiative measurement. It is in this sense that Quran says : 'And of Him is the change of the night and of the day'.
(The Reconstruction of Religious Tought in Islam), p. 58.

کی اہمیت برابر ہے۔ ادنیٰ کی سطح پر ان دونوں میں اختلاف بلکہ مخاصمت تک رونما ہو سکتی ہے لیکن اعلیٰ سطح پر دونوں چاہتے ہیں عشق صادق اور عقل سلیم مترادفات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، رومی اور اقبال برگساں کا ساتھ اس وقت چھوڑ دیتے ہیں جب وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقت جو اس کے نزدیک جوش حیات ہے۔ کسی منزل خاص کی جانب گامزن نہیں۔ ایک ایسی حرکت جس کی کوئی منزل نہ ہو اور ایسی ترقی جس کا مقصد ہی کوئی نہ ہو، کوئی انتہا ہی نہ ہو جس کی جانب یہ حرکت رواں دواں ہو یہ صحیح معنوں میں حرکت نہ ہوگی بلکہ یونانیوں کی حرکت دوری کے مماثل ہوگی جو نہ صرف زمانے کو غیر حقیقی بنا چھوڑے گی بلکہ اس سے حقیقت کا میکانکی، غیر تخلیقی اور اندھی ضرورت کے دست نگر ہونا لازم آئے گا۔ مختصراً اس سے برگساں کے نقطۂ نظر کے برعکس بات پیدا ہوگی اس لیے اقبال اس میں اضافہ کرتے ہیں اور اس بات کی حمایت کرتے ہیں کہ عمل ارتقاء ایک منزل خاص کی جانب گامزن ہے اور وہ منزل ایسی مثالی نسل کو جنم دیتی ہے جو ایسے افراد پر مشتمل ہو کہ اپنی مثال آپ ہوں اور مرد کامل کے والدین بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں" [1]

آئن اسٹائن سے اختلاف:

جہاں تک زمان کو حقیقی قرار دینے کا تعلق ہے اقبال اپنی بحث میں آئن اسٹائن سے بھی الجھتے ہیں اور آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت پر یہ کہہ کر معترض ہوتے ہیں کہ آئن اسٹائن کا نظریۂ اضافیت زماں کو غیر حقیقی قرار دیتا ہے۔ اس بحث میں وہ آئن سٹائن پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کے نظریۂ اضافیت کی رو سے ہمیں زمان کو مکان کا چوتھا بعد تسلیم کرنا پڑتا ہے جس کے بعد زمان یا وقت کو ایک آزاد، تخلیقی حرکت تسلیم کرنا دشوار ہو جاتا ہے [2] اور اقبال کے اپنے نظریۂ زماں کی بنیاد ہی یہی ہے کہ

۱۔ "فلسفۂ اقبال" (بزم اقبال لاہور)۔

۲۔ آئن سٹائن پر اقبال کے اس اعتراض کو سمجھنا دشوار نہیں۔ دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب "جاوید نامہ" میں اقبال زروان کو (باقی اگلے صفحہ پر)

وقت ایک آزاد تخلیقی حرکت کا نام ہے اور حضرت امام شافعی کے مقولے "الوقت سیف" کی جو تفسیر اقبال نے پیش کی ہے اس کا مرکزی خیال یہی ہے اس لیے خلیفہ عبدالحکیم کے اس اعتراض کو بھی بآسانی تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال نے زمان کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا ہے حضرت امام شافعی کے مقولے سے اس کا دُور کا تعلق بھی نہیں ہے ۔

لاتسبوالدہر :

حضرت امام شافعی کے مقولے "الوقت سیف" کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے اپنے نظریۂ زمان ومکاں کی وضاحت کے سلسلے میں رسول اللہ کی حدیث لاتسبوا الدہر فان الدہر ہو اللہ[1] کا حوالہ بھی دیا ہے ۔ مفہوم اس حدیث کا بعض علمائے اسلام کے اور خود اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ: "زمانے کو بُرا نہ کہو کیونکہ زمانہ ہی خدا ہے "۔ اقبال کے اپنے الفاظ میں حدیث مذکورہ کا ترجمہ یہ ہے Do not vilify time for time is God یہ دراصل لفظی ترجمہ ہے۔ اقبال نے اس حدیث اور اس کے مفہوم کا تتبع کرتے ہوئے نظریۂ زمان ومکاں کی وضاحت میں دہر کو زمانہ ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ کلام پاک میں لفظ دہر دو جگہ آتا ہے اور دونوں جگہ یہ لفظ زمانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے ۔

گزشتہ صفحہ سے آگے۔

روح زمان ومکاں کی صورت میں پیش کر کے خود ایک طرح آئن اسٹائن کے نظریہ مکاں - زماں (Space – Time) پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہیں۔ (اس سلسلے میں ڈاکٹر تاراچندن رستوگی کا مقالہ " اقبال اور آئن اسٹائن" خاصی حد تک مسئلے کی گرہ کشائی کرتا ہے)۔

۱ - میری چونکہ اس حدیث کے الفاظ تک براہ راست رسائی نہیں ہے اس لیے یہ عرض کر دوں کہ یوسف سلیم چشتی نے اس حدیث کو یوں نقل کیا ہے: لاتسبوا الدہر فان اللہ ہو الدہر ۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے ہاں اس کے الفاظ وہی ہیں جو متن میں درج ہیں یعنی لاتسبوالدہر فان الدہر ہو اللہ۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

لیکن فلسفے میں دہر اور زمان کا مفہوم الگ الگ ہے۔ دہر فلسفے میں مقدار وجود کو اور زمان مقدار حرکت کو کہتے ہیں مگر غالباً اقبال نے یہ فرق ملحوظ نہیں رکھا اور قرآن کے تتبع میں دہر کو زمان ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ایک مذہبی اصطلاح کو فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر استعمال کرنے سے جو نتائج برآمد ہو سکتے تھے وہ انجام کار اقبال کے نظریہ زماں پر اعتراضات کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

یہ اقبال کے نظریۂ زماں کا وہ دور ہے جس کی ابتدا صحیح معنی میں ۱۹۱۴ء سے ہوئی۔ اس دور میں اقبال کے فکر و فلسفہ کی رو سے ایک زماں تو وہ ہے جو ہم صبح و شام، دن اور رات یا دوپہر اور سہ پہر کے الفاظ سے بیان کرتے ہیں اور گھڑی کی ملتی ہوئی سوئیوں سے اس کی پیمائش کرتے ہیں۔ یہ خارجی زمان ہے اور اسے زمان مسلسل یا تسلسل زماں یا Serial Time کہتے ہیں۔ یہ زمان محض اعتباری ہے نہ کہ حقیقی۔ حقیقی زمان یعنی Real Time یا جسے زمان خالص یا Pure Duration بھی کہتے ہیں ہمارے ضمیر میں پنہاں ہے۔ اس کا خارجی وجود نہیں ہے اور یہ ماضی اور مستقبل دونوں سے بے نیاز ہے۔ اس میں صرف حال ہی حال ہے۔[۱]

گزشتہ صفحہ سے آگے۔

دونوں صورتوں میں حدیث نبوی کے معانی ایک ہی ہیں لیکن حدیث نبوی کا طالب علم یقیناً یہ جاننے کا آرزومند ہوگا کہ حدیث کے اصل الفاظ کیا ہیں اور یہ اپنی مستند صورت میں حدیثوں کے کون سے مجموعے میں درج ہے کیونکہ اس چھوٹے سے فرق پر حدیث کے قوی یا ضعیف ہونے کا دارومدار ہے۔

۱۔ اکبر الہ آبادی نے اس نکتے کو ایک ایسے دلکش شعر میں بیان کیا ہے کہ غزل کے انداز میں اس موضوع پر اس سے بہتر شعر تصور میں نہیں آسکتا:

کیا بات ترے جمال میں ہے
ہر وقت زمانہ حال میں ہے

تسلسل زمان اور زمان حقیقی کا فرق اقبال کے اپنے الفاظ میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے یہ وضاحت مذکورہ الفاظ میں اقبال نے اپنے دوسرے لیکچر (باقی اگلے صفحہ پر)

یہاں تک تو بات معترفین کی طرف سے ہدف تنقید نہیں بنتی لیکن اس کا جو پہلو تنقید کی زد میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال مذکورہ حدیث کی تفسیر میں زماں کو اللہ کا مترادف قرار دیتے ہیں۔ اقبال کی اس تفسیر پر بحث کرتے ہوئے مولانا شبیر احمد خاں غوری کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اور دہر کی عینیت کا قول الحاد سے کم نہیں۔ اسے حدیث نبوی "لا تسبو الدہر" سے ثابت کرنے کی کوشش بھی غیر صحیح ہے اور زبان عرب کے قواعد نیز اس ارشاد نبوی کے پس منظر سے قلت علم کا نتیجہ ہے۔

اس سلسلے میں یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں وجود سے مراد ہے وجود واقعی یا وجود حقیقی اور وجود حقیقی یا وجود واقعی صرف خدا ہی کا ہے، اس لیے عرفا نے کہا ہے کہ

گزشتہ صفحہ سے آگے:

The Revelation and Religous Experiences میں ڈاکٹر میکٹگرٹ کے نظریۂ زماں پر بحث کرتے ہوئے قاری کے سامنے رکھی ہے۔ ڈاکٹر میکٹگرٹ کے نزدیک زماں غیر حقیقی ہے کیونکہ یہ واقعہ یا ماضی ہے یا حال ہے یا مستقبل۔ اقبال اس نظریے کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میکٹگرٹ اس غلط نتیجے پر اس لیے پہنچا ہے کہ اس نے وقت کی تسلسلی حیثیت ہی کو قطعی قرار دے دیا ہے۔

اس بحث کے دوران میں اقبال نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے اور اقبال کے نظریۂ زماں پر بات چیت کرتے وقت اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ آپ لکھتے ہیں۔

"وقت کے راز کی تہہ تک پہنچنا آسان نہیں۔ اگسٹائن کے پر معنی الفاظ آج بھی اسی طرح صحیح ہیں جیسے یہ اس وقت صحیح تھے جب یہ کہے گئے تھے۔ اگر کوئی مجھ سے وقت کے بارے میں نہ پوچھے تو میں وقت کی رمز کو جانتا ہوں اور اگر مجھے وقت کے متعلق کچھ کہنا پڑے تو میں کچھ بھی نہیں جانتا۔"

امام رازی جن کے نظریۂ زماں کی ماہیت جاننے کے لیے اقبال نے دو ایک بار علامہ سیّد سلیمان ندوی مرحوم کو خطوط لکھے خود اس مسئلے پر بحث کے دوران میں کہتے ہیں کہ:

(باقی اگلے صفحہ پر)

زمانہ استمرار شئون باری کا نام ہے اور چونکہ شئون باری تعالیٰ ازلی اور ابدی (جاوید) ہیں اس لیے زمان (وقت حقیقی) بھی جاوید ہے۔

اقبال نے خود بھی لفظ دہر کی ماہیت پر بحث کی ہے لیکن اس بحث میں وہ اسے زمان ہی مترادف قرار دیتے ہوئے اس کے ساتھ وہ صفات وابستہ کرتے ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے لیے مخصوص ہیں۔ فرماتے ہیں:

"مسئلہ زماں ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ ایک تو اس کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کے مطابق دن اور رات کا سلسلہ اللہ کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے اور دوسرا یہ کہ رسول اللہ نے ذات باری تعالیٰ اور دہر (زمان) کو اپنی ایک مشہور حدیث میں جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے مترادف قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بعض عظیم مسلمان صوفی لفظ دہر کی صوفیانہ properties میں یقین رکھتے تھے۔ محی الدین ابن عربی کے نزدیک دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنہ میں ایک اسم ہے اور امام رازی اپنی تفسیر قرآن میں لکھتے ہیں کہ بعض مسلمان صوفیہ نے مجھے لفظ دہر کا ورد کرنا سکھایا تھا"۔

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ شیخ محی الدین ابن عربی کے نزدیک دہر اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ایک اہم اسم ہے لیکن بقول یوسف سلیم چشتی:

"محققین نے دہر سے خدا کی صفت ارادی مراد لی ہے یعنی وہ حق تعالیٰ کی حرکت ارادی کو

گزشتہ صفحہ سے آگے۔

"ابھی تک مجھ پر زماں کی ماہیت آشکار نہیں ہو سکی"۔

(یوسف سلیم چشتی)

پروفیسر جوڈ نے بھی زمان و مکاں کے مسئلے کا شمار فلسفے کے مشکل ترین مسائل میں کیا ہے اور کہا ہے: دو ہزار سال کی مسلسل قیاس آرائیوں کے باوجود آج تک زمانے کی ماہیت پر اتفاق آرا نہیں ہو سکا ہے"۔

(یوسف سلیم چشتی)

دہر سے تعبیر کرتے ہیں ۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دہر یا زمانہ دراصل استمرار شئون باری کا دوسرا نام ہے ۔"

اس کے ساتھ ہی مولانا شبیر احمد خاں غوری اقبال کے ان بیانات پر بھی معترض ہیں کہ "مسئلہ زمان ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیہ کی توجہ کا مرکز رہا ہے ۔" اور "مسئلہ زمان و مکان ملّت اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے"۔ اپنے اعتراضات کی اضافت میں مولانا لکھتے ہیں :

"خدا معلوم علامہ کے ذہن میں " زندگی و موت " کے سوال کا کیا مفہوم تھا ؟ (۱) یہ مسئلہ کبھی اسلامی تعلیم کا اصل الاصول نہیں رہا ۔ (۲) کسی دور میں بھی اس مسئلے کے باعث دار وگیر نہیں ہوئی ۔ (۳) نہ کبھی یہ مسئلہ اسلام اور کفر کے مابین فارق رہا ۔ اگر یہ سب باتیں درست ہیں تو زندگی اور موت کا سوال کیونکر ہوگا ۔"

" سچی بات یہ ہے کہ مسئلہ زمان و مکان ان میں سے کسی مفہوم کے تحت نہیں آتا کیونکہ (۱) قرآن و حدیث کی رو سے " اسلام کا اصل الاصول " متعین ہے جو " توحید الوہیت " یا " عبودیت الہٰی " ہے ۔ (۲) اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں قائلین زماں کو یا مفکرین زماں کو اس اقرار یا انکار کی وجہ سے کبھی کوئی سزا نہیں ملی ۔ (۳) اسلام اور کفر کے مابین بقول امام غزالی صرف تین مسئلے فارق ہیں : (۱) عالم کے قدم و حدوث کا عقیدہ ۔ (۲) جزئیات مادیہ کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم کا اقرار یا انکار اور (۳) حشر اجساد کا عقیدہ یا اس کا انکار ۔"

مولانا کے اعتراض کو آسانی سے رد نہیں کیا جا سکتا اور یہ صحیح ہے کہ اقبال ایک زمانے تک مذکورہ حدیث نبوی کو بنیاد بنا کر زمان اور ذات باری تعالیٰ کو ایک ہی مفہوم میں بیان کرتے رہے لیکن جیسا کہ میں پہلے اس خیال کا اظہار کر چکا ہوں یہ اقبال کے نظریۂ زمان کا اولین قابلِ ذکر دور ہے جو آخر تک اپنی ابتدائی صورت میں برقرار نہیں رہا ۔ اقبال کا

ایک دور میں

تصور زماں یا دوسرے لفظوں میں اقبال کا تصور باری تعالیٰ (کیونکہ اقبال نے زماں، دہر کو خدا کو قرار دیا ہے) کئی مدارج میں سے گزرا ہے۔ میاں محمد شریف نے اس سلسلے میں اقبال کے تصور باری تعالیٰ کے تین ادوار قائم کیے ہیں۔ پہلا دور ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۸ء تک دوسرا ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک اور تیسرا ۱۹۲۷ء سے تاریخ وفات تک لیکن نہ جانے پروفیسر محمد شریف ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۷ء تک کی مدت کو کیسے نظر انداز کر گئے ہیں۔ بہر طور پروفیسر شریف کا قائم کیا ہوا پہلا دور جس میں اقبال خدا کو حسن ازل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس وقت خارج از بحث ہے کیونکہ اس دور میں اقبال نظریۂ زماں سے کوئی اعتنا نہیں برتتے۔ جہاں تک نظریہ زماں کا تعلق ہے اقبال کا اس ضمن میں پہلا دور سنہ ۱۹۱۰ء بلکہ دراصل ۱۹۱۴ء سے شروع ہو کر ۱۹۳۰ء تک پہنچتا ہے۔ اس دور میں وہ ذات باری تعالیٰ اور زماں کو مترادف تصور کرتے ہیں۔ لیکن اس دور میں بھی اُن کا احساس کبھی کبھی اس تصور سے بغاوت کرتا ہے۔ پیام مشرق ۱۹۲۲ء کی تصنیف ہے اور کہیں کہیں اس کی رباعیات اور اشعار اس بغاوت کی غمازی کرتے ہیں:

جہاں ما کہ پایانے ندارد چو ماہی در یم ایام غرق است
یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی ہم ایام در یک جام غرق است

زمین را رازدان آسمان گیر مکان را شرح رمز لامکان گیر
برد ہر راہ سوئے منزل دوست نشان راہ از ریگ روان گیر

در جہان دل ما دور قمر پیدا نیست
انقلابے است ولے شام و سحر پیدا نیست

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکار من است

یہاں "پیام مشرق" کی نظم "نوائے وقت" کا ذکر بھی نامناسب نہ ہوگا:

خورشید بہ دامانم انجم بہ گریبانم
در من نگری ہیچم در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم
من دردم و درمانم من عیش فراوانم
من تیغ جہاں سوزم من چشمۂ حیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من
ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من
انسان و جہانِ او از نقش نگارِ من
خونِ جگر مرداں سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوزانم من روضۂ رضوانم

آسودہ و سیارم این طرفہ تماشا بین
در بادۂ امروزم کیفیت فردا بین
پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالمِ رعنا بین
صد کوکبِ غلطاں بین، صد گنبدِ خضرا بین
من کسوتِ انسانم، پیراہنِ یزدانم

تقدیر فسونِ من، تدبیر فسونِ تو
تو عاشقِ لیلائے من دشتِ جنونِ تو
چوں روحِ رواں پاکم از چند و چگونِ تو
تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو
از جانِ تو پیدانم در جانِ تو پنہانم

من رہرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل
تو ساز صد آہنگے تو گرمی ایں محفل
آوارہ آب و گل دریاب مقام دل
گنجیدہ بہ جامے بیں ایں قلزم بے ساحل

از موج بلند تو سر بر زدہ طوفانم

اس نظم کے بارے میں مولانا شبیر احمد غوری لکھتے ہیں کہ اس نظم میں اقبال نے "زمانے کو ایک قاہر دیو کی شکل میں پیش کیا ہے جو ان تمام صفات سے متصف ہے جو عامۂ اہلِ اسلام صرف خدائے قاہر و فعال لما یرید کی ذات میں ثابت کرتے ہیں۔ اُنھوں نے اسے ایک باجبروت دیوتا بنا ڈالا۔ یہی نہیں بلکہ جمہور متکلمین و حکماء کے خلاف ذات باری کو زمانی بھی قرار دے دیا (من کسوتِ انسانم پیراہن یزدانم) یہاں اقبال نے ابلگزینڈر کی تقلید میں صراحتہً زمانہ کو خدائے برتر (حقیقت مطلقہ) قرار دیا۔ ۔ ۔ ۔

لیکن مولانا شبیر احمد اس نظم کے مطالعے میں ایک بات کو نظر انداز کر گئے ہیں کہ اس نظم میں تصویر کا صرف یہی پہلو ہی نہیں ہے جو مولانا نے پیش کیا ہے بلکہ اور بھی کئی پہلو ہیں۔ جب وقت انسان سے کہتا ہے میں رہرو ہوں تو منزل ہے، میں کھیتی ہوں تو حاصل ہے تو اس سے یہ مفہوم قطعاً نہیں لیا جا سکتا کہ اقبال زمان کو ایک باجبروت دیوتا کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔ " از جان تو پیدا نم در جانِ تو پنہانم " سے بھی یہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا کہ زماں اپنے آپ کو ذاتِ باری تعالیٰ قرار دے رہا ہے بلکہ " آوارۂ آب و گل دریاب مقامِ دل " اور " گنجیدہ بہ جامے بین ایں قلزم بے ساحل " کہہ کر تو وقت نے انسان کے مقابلے اپنی فروتر حیثیت تسلیم کر لی ہے۔

درحقیقت یہ اقبال کی اُس ذہنی کشمکش کا دور ہے جس میں وہ زماں کو ذات باری تعالیٰ کا مترادف بھی قرار دے رہے ہیں اسے حقیقت مطلقہ بھی کہہ رہے ہیں اور جب بادۂ توحید سے سرشار ہوتے ہیں تو زمان و مکاں کا بطلان بھی کرتے ہیں۔ یہ نظم اس ذہنی کشمکش کی عکاسی کر رہی ہے:

تڑپ رہا ہے فلاطوں میانِ غیب و حضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف [1]

میاں محمد شریف لکھتے ہیں:

" ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۵ء کے درمیان برگساں کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ ہوا اور اس کا مطالعہ بھی اقبال کے لیے جو فرانسیسی زبان سے واقف نہ تھے بہت آسان ہوگیا۔

اب اقبال کو معلوم ہوا کہ رومی کے ساتھ وارڈ Ward کے قریبی تعلق کے علاوہ ایک تو خود اُن کے اور دوسری طرف نیٹشے برگساں اور رومی کے مابین گہرا رشتہ ہے۔ نیٹشے کی طرح رومی ارتقاء، تصورات و امکانات، خودی کی بقا اور میلانِ اقتدار will to power تعمیرِ جدید کے لیے تحریک کہں کے قائل ہیں اور برگساں کی طرح حرکت کو روحِ حقیقت اور وجدان کو علم کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ حیات بخش کیفیت میکڈوگالڈ کے "سماجی نفسیات" Social Psycology اور مبادی نفسیات سے متاثر ہونے کے جو علی الترتیب ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء میں شائع ہوئی ہیں اقبال کے قوائے عقلیہ کے لیے تقویت کا باعث

---

[1] ڈاکٹر یوسف حسین خان نے اقبال کے نظریۂ زماں پر بحث کے دوران میں اس نظم کا خاص طور پر ذکر کیا ہے اور اس کے قریباً ہر مصرعے کا بہت عمدہ ترجمہ پیش کیا ہے لیکن اس مسئلے کو نہیں چھیڑا کہ زماں انسان سے ایک ہی سانس میں جو:

من کسوتِ انسانم پیراہنِ یزدانم

بھی کہہ رہا ہے اور یہ بھی کہہ رہا ہے کہ:

من رہرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل

یا

از جانِ تو پیدایم در جانِ تو پنہانم

تو اس کی کیا توجیہہ ممکن ہے؟

ہوئی ۔ حیات کو برگساں" کے آرزو اور امنگ" کے نظریے سے وابستہ کیا گیا ہے ۔ دور ثانی میں یہ تمام امور فلسفہ اقبال کے بنیادی تصورات بن چکے تھے ۔

اس طرح قدیم مشرقی فیلسوف کے رشد و ہدایت کے فیض اور یورپ کے متعدد جدید مفکرین سے متاثر ہو کر اقبال نے اپنے ایک جداگانہ فلسفے کی بنیاد ڈالنی شروع کی جس کو دور ثانی کے افکار کی ممتاز ترین خصوصیات کی بنا پر فلسفہ خودی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔

ارادے کی ابدیت اور تاثیر کے متعلق اقبال کے بڑھتے ہوئے اصرار و تائید اور حسن کی ابدیت اور تائید کی نسبت ان کے گھٹتے ہوئے یقین کو اسی فلسفے کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے ۔ یہ ایک ایسا ذہنی تغیر ہے جو ان سے افلاطونیت اور کثرۃ الوجود کے مکاتیب تصوف سے بہت دور لا کر کھڑا کرتا ہے ۔

اقبال اپنے جدید فلسفے کو بانگ درا کی آخری نظموں، اسرار خودی اور رموز بیخودی کی مثنویوں میں اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں ۔ ان کے فکر و خیال کو خودی کے اسی تصور سے رہنمائی حاصل ہونے لگی جس کو خواہشات تجسس، توقعات، مساعی، عزائم، قوت اور عمل کا قوی مرکز خیال کیا جاتا ہے ۔ زمانی احاطہ میں خودی کا وجود پایا نہیں جاتا بلکہ زماں خودی کے لیے قوت محرکہ یا قوت عمل ہے جو شمشیر براں کی طرح مشکلات، رکاوٹوں اور مزاحمتوں میں سے ہو کر اپنا راستہ پیدا کرتی ہے ۔ وقت عمل کی طرح حیات اور زندگی ہے اور خودی ہے اس لیے وقت، زندگی اور خودی کو شمشیر کے ساتھ مماثلت دی گئی ہے ۔

یہ نام نہاد خارجی دنیا اپنی مادی دولت کے ساتھ جس میں زماں و مکاں کا سلسلہ بھی شامل ہے اور جذبات کا فرضی عالم تصورات و امکانات دونوں خودی کے نتائج تخلیق ہیں لہٰذا فطرت کے یہ سارے محاسن "ارادہ" کی آفرینش ہیں[۱۵]۔

---

۱۵ فکر اقبال مرتبہ پروفیسر غلام دستگیر رشید صفحہ ۲۶۲ - ۲۶۴ -

اقبال کی ذہنی کشمکش کا یہ دور ۳۳-۱۹۳۲ء تک بڑی شدت کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نظریۂ زماں کی بحث میں یہ بات اتنی اہم نہیں کہ اقبال نے زماں کو حقیقت مطلقہ کہا ہے یا زمان و مکاں کا بطلان کہا ہے بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال کا فکر مسلسل حقیقت کی جستجو میں گرم سفر رہا۔

"اسرار خودی" ایسی عظیم تصنیف کی تخلیق کے باوجود اُنہیں وہ ذہنی آسودگی میسر نہ ہوئی جو منزل مقصود پہ پہنچ کر کسی انسان کو حاصل ہو سکتی ہے[1] ہم نے مولانا گرامی کی تقلید میں غلطی سے اقبال کو پیغمبر سمجھ لیا اور یہ فرض کر لیا کہ ہر موضوع پر اقبال نے ہمیں ایک پیغام دیا ہے اور ہم اُس دلِ بیتاب کو نہ دیکھ سکے جو حق و صداقت کی تلاش میں سیماب کی طرح رواں دواں ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے اقبال کے کلام کو اس طرح پڑھا جس طرح سے کسی غزل گو شاعر کے کلام کو پڑھا جاتا ہے اور اس کے ہر شعر، نظم کے ہر مصرعے اور نثر کے ہر فقرے کو الگ الگ اکائی سمجھ کے اس پر بحث و تمحیص کے دروازے کھول دیئے۔ ہم نے اقبال کی شخصیت اور شاعری کی مکمل تصویر کی اکائی کو دیکھنے کی کوشش نہ کی۔ اس میں ہماری زیادہ خطا بھی نہیں ہے، اس لیے کہ اقبال ایسا شاعر اردو اور فارسی شاعری کی ساری تاریخ میں پہلی بار ہمارے سامنے آیا۔ ظاہر ہے کہ ہمارے لیے ایک ایسے نووارد کو پہچاننا آسان کام بھی نہ تھا۔ ہم نے اسے "مرا یاراں غزلخوانے شمردند" کے زمرے میں رکھا اور اس کے ان اشعار کو جو اُس کی شخصیت اور افکار کی گتھی سلجھانے میں کلیدی حیثیت رکھتے تھے نظر انداز کر دیا[2]۔ اگر ہم اقبال کے کلام میں اپنے مسائل کا حل ڈھونڈنے کے عوض اُن مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے جو اقبال کے دل و دماغ کے سامنے تھے تو کلام اقبال

---

[1] دوستاں خرم کہ بر منزل رسید آوارہ
من پریشاں جادہ ہائے علم و دانش کردہ طے (اقبال)

[2] اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی

متاعِ من دلِ دردآشنائے　　　　نصیبِ من فغانِ نارسائے

سے کہیں زیادہ لذت اندوز اور فیض یاب ہو سکتے تھے۔ اقبال کی نظم و نثر سراپا سوال سراپا استفہام اور سراپا استفسار ہے۔ اقبال منزل نہیں جادہ منزل کا شاعر ہے اور ایک فن کار کے طور پر یہ اُس کی عظمت کی دلیل ہے۔

مرا ز دیدۂ بینا شکایت دگر است　　　　که چوں به جلوه در آئی حجاب من نظر است

بلند تر ز سپہر است منزل من و تو　　　　براہِ قافلہ خورشید میل و فرسنگ است

اے خوش آں جوئے تنک مایہ کہ از ذوقِ خودی
در دل خاک فرو رفت و بہ دریا نرسید

گرچہ می دانم خیال منزل ایجاد من است
در سفر از پا نشستن ہمت مردانہ نیست

بر زمان یک تازه جولانگاه می خواہم از و
تا جنوں فرمائے من گوید دگر ویرانہ نیست

ہوائے ناقہ و منزل ندارم　　　　بسر راہم غریب ہر دیارم

ہم بہ ہوائے جلوۂ پارہ کنم حجاب را　　　　ہم بہ نگاہ نارسا پردہ کنم بروئے تو

اقبال کی ذہنی کشمکش کا مذکورہ دور ۱۹۳۵ء تک رہا اور ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۲ء تک کا زمانہ اس کشمکش کی شدت کا زمانہ کہا جا سکتا ہے۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam اور جاوید نامہ قریب قریب ایک ہی دور کی تصانیف ہیں۔ ان میں زیادہ بعد زمانی نہیں ہے۔ اول الذکر ۱۹۳۰ء میں اور ثانی الذکر ۱۹۳۳ء میں چھپی جہاں اول الذکر تصنیف میں وہ زمان کو حقیقت مطلقہ کہتے ہیں وہاں "جاوید نامہ" میں

زماں اور مکاں دونوں کو محض اعتباری قرار دیتے ہیں :

عقلِ آدم بر جہاں شب خوں زند　　عشقِ او بر لامکاں شب خوں زند

می نداند عشق سال و ماہ را　　دیر و زود و نزد و دور راہ را

لازمان و دوش و فردائے ازو　　لامکان و زیر و بالائے ازو

بر زمان و بر مکان اسوار شد　　فارغ از پیچاک ایں زنار شد

اور جاوید نامہ کی تکمیل کے فوراً بعد کہتے ہیں :

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا تھا میں

اسی خیال کو بہت قبل اقبال اس سفر میں بھی بیان کر چکے ہیں :

راہ یک گام ہے مومن کے لیے عرشِ بریں
کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات

اسی " جاوید نامہ " میں اقبال نے زروان کو روح زمان و مکاں قرار دیا ہے[1] یہاں خیال ایک بار پھر آئن اسٹائن کے نظریۂ زمان و مکاں پر اقبال کی تنقید کی طرف جاتا ہے جس میں اقبال لکھتے ہیں کہ زمان کو مکان کا چوتھا بعد تسلیم کرنے سے زماں کو ایک آزاد تخلیقی حرکت تسلیم کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اقبال اس اعتراض سے آئن اسٹائن کے نظریۂ زمان مکان کی تغلیط کرتے ہیں[2]۔ لیکن یہاں زروان خود روح "مکان۔ زمان" بن کے سامنے آتا ہے ۔

۱۔ زروان کہ روح زمان و مکان است مسافر را بہ سیاحت عالم علوی می برد (صفحہ ۲۱)

2,
The universe, according to Einstein, is not a kind of island in an inifinite space : it is finite but boundless ; beyond it there is no empty space. In the absence of matter the universe would shrink to a point. Looking, however, at the theory from the standpoint that I have taken in these

یہ روح "مکان - زمان" نمودار ہوتے ہی اقبال سے کہتی ہے:

گفت زروانم جہاں را قاہرم ۔ ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیر من ۔ ناطق و صامت ہمہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد زمن ۔ مرغک اندر آشیاں نالد زمن
دانہ از پرواز من گردد نہال ۔ ہر فراق از فیض من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم ۔ تشنہ سازم تا شرابے آورم

مولانا شبیر احمد خاں غوری ان اشعار پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" زروان کی کارفرمائیوں کو گنانے کے بعد اسلام کے خدائے فعال لما یرید کی قدرت کاملہ کی چھاپ معلوم ہوتی ہیں۔" روح زماں" زروانیت کے اصل الاصول کی توضیح کرتی ہے جس کی رو سے زمانہ "مبدأ اولین کائنات" ہے۔

من حیاتم من مماتم من نشور ۔ من حساب دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بند من است ۔ عالم شش روزہ فرزند من است

گزشتہ صفحہ سے آگے:

lectures. Einstein's Relativity presents one great difficulty, i.e. the unreality of time. A theory which takes time to a kind of fourth dimension of space must, it seems, regard the future as something already given, as indubitably fixed as the past. Time as a free creative movement has no meaning for the theory.

The cause and its effect are mutually so related that the former is chronologically prior to be latter, so that if the former is not, the latter cnnot be. If mathematical time is serial time, then on the basis of the theory it is possible, by a careful choice of the velocities of the observer and the system in which a given set of events is happening, to make the effect precede its cause. It appears to me that time regarded as a fourth dimension of space ceases to be time. A modern Russian writer, Ouspensky, in his book called Tertium Organum conveives the fourth dimension to be the movement of a three dimensional figure in a direction not contained in itself. (The Reconstruction of Religious Thought in Islam. pp 38, 39)

ہر گلے کز شاخ می چینی منم — اُم ہر چیزے کہ می بینی منم
در طلسم من اسیر است ایں جہاں — از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں

لیکن مولانا نے اس بند کے آخری دو اشعار نقل نہیں کیے[۱]:

"لی مع اللہ" ہر کرا در دل نشست — آں جوانمردے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں — "لی مع اللہ" باز خواں از عین جاں

یہ صحیح ہے کہ "گفت زروانم جہاں را قاہرم" سے "از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں" تک اقبال نے زروان کی خصوصیات جس طرح سے بیان کی ہیں اُن سے گمان یہ ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات ہیں لیکن دراصل ان میں اقبال نے نکتہ یہ رکھا ہے کہ یہ تمام صفات اللہ کی شیئوں متعددہ ہیں اور چونکہ زمانہ استمرار شیئوں باری تعالیٰ ہی کا دوسرا نام ہے اس لیے اگر ان شیئوں یا تجلیات کا سلسلہ رک جائے تو زماں اور مکاں ہی نہیں بلکہ ان کا تصوّر ہی نابود ہوجاتا ہے۔ اس بند کے آخری دو اشعار جن میں حدیث نبوی "لی مع اللہ وقت لا یسعنی فیہ نبی مرسل اور ملک مقرب" کا[۲] حوالہ ہے اسی نکتے کی گرہ کشائی کر رہے ہیں کیونکہ اگر اقبال زروان سے خدا تعالیٰ مراد لیتے ہیں تو حدیث "لی مع اللہ" کا یہاں محل استعمال باقی نہ رہتا۔

۱۔ مولانا شبیر احمد خاں غوری محض اپنے اعتراض کو وزن دار بنانے کے لیے اقبال کے یہ دو شعر نظر انداز کر رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان دو اشعار کی موجودگی میں مولانا کے اعتراض کی نوعیت کیا ہے۔

۲۔ مجھے اللہ کے ساتھ وہ وقت بھی ہوتا ہے (یعنی ایسا قرب حاصل ہوجاتا ہے) کہ اس قرب میں نہ اُس وقت کوئی نبی یا مرسل بار پا سکتا ہے نہ فرشتۂ مقرب۔ مطلب یہ ہے کہ ایسا وقت بھی آجاتا ہے جب وقت کا احساس ہی فنا ہوجاتا ہے۔

(یوسف سلیم چشتی)

یوں تو زماں کا قریب قریب ایسا ہی تصور۔ "گفت زروانم جہاں را قاہرم" بھگوت گیتا میں بھی آیا ہے[1] لیکن اقبال نے لفظ زروان قدیم پہلوی اور ژند سے لیا ہے اور ژند میں یہ لفظ زمان نا محدود کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور اس سے تقدیر بھی مراد لی جاتی ہے۔ اقبال بھی اپنے اس دورِ فکر میں زمانے کو تقدیر کا مترادف قرار دیتے ہیں اور اس کی تشریح یوں کرتے ہیں:

"وقت کو جب ہیئت و ترکیب کے اعتبار سے ایک مکمل نظام تصور کیا جاتا ہے تو قرآن کے الفاظ میں اسے تقدیر کہا جاتا ہے اور تقدیر ایک ایسا لفظ ہے جس کے مفہوم کو بڑی حد تک مسلمان اور غیر مسلمان علماء نے غلط سمجھا ہے۔ تقدیر زماں ہی ایک صورت ہے لیکن امکانات کے انکشاف سے قبل کی صورت[2]"

---

[1] ۔ کرشن نے ارجن سے کہا: میں سراپا آتش، زماں ہوں۔ کائنات کو برباد کر دینے والا۔ یہاں میرا مقصد ان لوگوں کو فنا کرنا ہے۔ اگر تو (اس وقت) گرم عمل نہیں بھی ہوگا تو بھی یہ تمام دشمن کی فوج میں صف بستہ جنگ آزما زندہ نہیں رہیں گے (یہ تمام جنگ جو لوگ پہلے ہی میرے ہاتھوں قتل ہو چکے ہیں۔ اے ارجن! تجھے تو صرف بظاہر ایک ذریعہ ہی بننا ہے)۔

گیتا کا یہ شلوک پڑھتے وقت مجھے کلام پاک کی یہ آیت اکثر یاد آجاتی ہے "کل شی ہالک الا وجہہ" ۔ اس آیت کی شرح میں یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں: اس کا ترجمہ عموماً اردو اور انگریزی میں یوں کیا جاتا ہے کہ ہر شے ہلاک (فنا) ہونے والی ہے (بزمانۂ آئندہ) حالانکہ ہالک میں زمانہ مستقبل کا مفہوم ہرگز نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب ہے کہ ہر شے اس وقت معرضِ فنا میں ہے یا اس وقت معدوم ہے چنانچہ امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ" تمام کائنات کی ذات ہر وقت معدوم ہے یعنی اس وقت بھی معدوم ہے" نیز مولانا عثمانی مرحوم حاشیے میں لکھتے ہیں کہ ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے۔" (صفحہ ۵۱۳ قرآن مجید مطبوعہ مدینہ پریس کانپور)۔

2-

It is time regarded as an organic whole that the Quran describes as 'Taqdeer' on the destiny a word which has been so much immedastood both in and outside the world of Islam. Destiny is time regarded as prior to the disclosure of its pomssibities (The Reconstruction of Religious Thought in Islam).

مولانا شبیر احمد اسی نظریے پر معترض ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ نظریہ قدیم زروانیت کی اختراع ہے اور تعلیم اسلام سے اسے کوئی تعلق نہیں ۔ ڈاکٹر یوسف حسین نے بھی اس مسئلے پر " روح اقبال " میں بحث کی ہے لیکن اس بحث کو بڑی حد تک نامکمل چھوڑ دیا ہے ۔ آپ لکھتے ہیں :

" جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمان کے فرشتے زروان[۱] سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے ۔ زمان و مکاں کا فرشتہ اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتا ہے ۔ باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی ، زندگی بھی ہوں اور موت بھی ، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی ، پیاسا بھی کرتا ہوں اور پیاس کو بجھاتا بھی ہوں ۔ یہ تدبیر میری تقدیر سے وابستہ ہے ۔ شاخ میں غنچہ بغیر میرے حکم کے نہیں کھلتا اور گھونسلے میں جو چڑیاں چہچہاتی ہیں تو وہ بھی میرے اشارے پر ۔ غرض کہ سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے ۔

زمانے اور تقدیر کا مسئلہ اسلامی علم کلام میں بڑا معرکہ آرا مسئلہ رہا ہے ۔ اقبال نے اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں اس مسئلے کا حل پیش کیا ہے ۔ وہ زمانے کی تسخیر کو تقدیر پر قابو پانے کے لیے از بس ضروری خیال کرتا ہے "

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اس بحث میں اس اہم نکتے کو چھیڑا تک نہیں کہ زروان یعنی روح زمان و مکاں کے ساتھ اقبال نے وہ خصوصیتیں وابستہ کی ہیں جو صرف ذات الٰہی

---

۱ اگرچہ اس تحریر میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے ایک بار زروان کو زمان و مکاں کا فرشتہ لکھا ہے لیکن حاشیے میں وہ پھر زروان کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں : " قدیم ایرانی الٰہیات میں زمان کا فرشتہ ہے " حالانکہ اقبال خود زروان کو روح زمان و مکاں کہہ کے قاری سے اس کا تعارف کراتے ہیں ۔ گویا ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے نزدیک اس سوال کی کوئی اہمیت نہیں کہ زروان زمان کا فرشتہ ہے یا " مکان ۔ زمان " کا ۔

کے ساتھ منصف ہو سکتی ہیں اور اس کے ساتھ ہی ساتھ روح زمان و مکاں یہ بھی کہتی ہے کہ:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست　　　آں جوانمرد ے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں　　　لی مع اللہ باز خواں از عین جاں

مولانا شبیر احمد خاں غوری نے مذکورہ بالا دو اشعار نظر انداز کرتے ہوئے اپنا اعتراض بال جبریل کی نظم "مسجد قرطبہ" کے سلسلے میں یہ کہہ کر دہرایا ہے:

" آخری شاہکار جس میں اُنھوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا ' "بال جبریل" ہے جو ۱۹۳۵ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آئی "

دراصل اقبال نے مسئلہ زمان پر اپنے غور و خوض کو کبھی معطل نہیں کیا۔ نہ ہی "بال جبریل" اُن کا آخری شاہکار ہے جس میں " انھوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا ہو " "بال جبریل" کی نظم " مسجد قرطبہ " کے بعد اس مسئلے پر اُن کے افکار " ضرب کلیم " اور ارمغان حجاز " تک آتے آتے اقبال کے نظریہ زماں میں جو تبدیلی رونما ہوئی اُس کا ذکر کرنے سے قبل ڈاکٹر عالم خوندمیری کے خیالات سے مستفید ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے ڈاکٹر عالم خوندمیری اس مسئلے کی گرہ کشائی کرتے وقت منطق کو نہیں بلکہ وجدان کو رہنما بناتے ہیں اور میرا خیال ہے کہ اقبال کے کسی بھی نظریے کا تجزیہ کرتے وقت ہمارے لیے مناسب طریق کار یہی ہے کہ ہم اقبال کے فلسفیانہ افکار کا مطالعہ اُس کے وجدان کی روشنی میں کریں کیونکہ کسی بھی کورے فلسفی کو " کبھی حیرت کبھی مستی کبھی آہِ سحر گاہی " کی منزل سے گزرنے کی توفیق حاصل نہیں ہوتی۔ یہ سعادت شاعر فلسفی کے نصیب میں تو آ سکتی ہے نرے فلسفی کے حصے میں نہیں۔

عالم خوندمیری اپنے مقالے [1] میں اس مسئلے کی

---

1. Iqbal, Poet Philosopher of Pakistan—Columbia University Press, New York and London, 1971.

عقدہ کشائی یوں کرتے ہیں :

It was not Iqbal the philosopher. who became concious of the importance of time. On the contrary, it was the poet that forced the philosopher to look for the immediate fact of experience.

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اس قصر فکر کی خشت اوّل کو جس سلیقے اور حسن کے ساتھ اپنی جگہ پر رکھا ہے اس کی اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں لیکن اس کے فوراً بعد ہی آپ اس سلسلے میں اقبال کے نظریۂ زماں کی متعدد منزلیں مقرر کرتے ہوئے کہتے ہیں :

As a yo' ng poet he had a vision of the divastating aspect of time.

اپنے اس دعوے کی دلیل میں عالم خوندمیری ، اقبال کی نظم "حقیقت حسن" پیش کرتے ہیں۔ یہاں میں یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ "حقیقت حسن" ۱۹۰۵ء کی نظم ہے اور یہ نظم اقبال نے اس وقت کہی جب وہ پہلی بار یورپ پہنچے تھے۔ اس نظم کا خیال بقول اقبال ایک جرمن نظم سے ماخوذ ہے۔ خیر زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ۱۹۰۵ء تو بہت دور کی بات ہے۔ ۱۹۰۸ء تک جب ان کی دوسری تصنیف Development of Metaphysics in Persia شائع ہوئی انھوں نے نظریہ زمان و مکاں سے کوئی علاقہ نہیں رکھا۔ اس وقت تک بلکہ ۱۹۱۰ء تک ان کی نظم و نثر اور مکاتیب اس موضوع سے قطعاً خالی ہیں۔ ۱۹۱۰ء کا ذکر بھی میں اس لیے کرتا ہوں کہ اس برس کی ایک نظم "سیر فلک" میں یہ شعر :

حلقۂ صبح و شام سے نکلا
اس پرانے نظام سے نکلا

موجود ہے ورنہ دراصل اگر دیکھا جائے تو ۱۹۱۴ء سے قبل جب کہ مثنوی "اسرار خودی" چھپی ان کی نظم ، اردو یا انگریزی نثر یا مکاتیب میں کہیں بھی دور دور تک تصور زماں کا سراغ نہیں ملتا۔ اقبال کے یہاں devastating aspect of time کا تصور ملتا ضرور ہے لیکن اپنی قطعی صورت میں یہ پہلی بار "پیام مشرق" میں نظر آتا ہے جس میں وقت کہتا ہے :

چنگیزی و تیموری مشتے زغبار من

لیکن اس کے ساتھ جیساکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے وقت یہ بھی کہتا ہے :

پنہا بہ ضمیر من صد عالم رعنا ہیں
صد کوکبِ غلطاں ہیں صد گنبدِ خضرا ہیں

یا

از جان تو پیدا ایم در جان تو پنہانم

یا

من رہرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل

اور " پیام مشرق " ۱۹۲۵ء کی تصنیف ہے ۔ اس تصور کو کھینچ کے ۱۹۰۵ء تک لے جانے کا بظاہر کوئی جواز نظر نہیں آتا ۔

اس کے بعد یہی تصور جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) میں بھی نظر آتا ہے جب کہ " زروان کہ روح زمان و مکاں است " زندہ رود سے کہتا ہے :

زروانم جہاں را قاہرم

لیکن یہاں بھی یہ تصور یہیں تک محدود نہیں رہتا بلکہ روح زمان و مکاں ساتھ ہی یہ بھی کہتی ہے :

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے " حقیقت حسن " کو اقبال کے تصور زمان کی پہلی منزل قرار دینے کے بعد " خضر راہ " کو یہ کہہ کر آخری منزل قرار دیا ہے ۔

Finally, in Khizr-i-Rah (The Guide), the last poem of "Bang-i-Dara", the concept of time as a ceaseless duration emerges.[1]

ط۱ یہاں میں یہ عرض کروں کہ " بانگ درا " کی آخری نظم " خضر راہ " نہیں ہے بلکہ " طلوع اسلام " ہے ۔ اگرچہ دونوں نظموں میں زمانی بعد بہت زیادہ نہیں ہے ۔ صرف دو برس کا فرق ہے لیکن دونوں نظموں کے ماحول اور پس منظر میں (باقی اگلے صفحہ پر)

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اقبال کے تصور زماں کی پہلی اور آخری منزل کا تعین کرنے میں ایک طرح سے مختصر رستے کو اپنایا ہے اور اس کے بعد آپ نے اگرچہ اسرار خودی، پیام مشرق، جاوید نامہ اور بال جبریل کے حوالوں سے اقبال کے نظریۂ زماں کی نشان دہی بڑے عالمانہ انداز سے کی ہے لیکن ڈور کا سرا آپ کے ہاتھ سے نکل گیا ہے۔ چنانچہ وہ اس مقالے کے آخری حصے میں انتہائی مایوسی کے ساتھ کہتے ہیں:

Iqbal clearly says that beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to exclude Him from any reference to other egos. He calls the space and time the possibilities of ultimate ego, only partially realized in the shape of mathematical time and space. These two statements put together do not convey a clear idea.

دراصل ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اقبال کے وجدان کو اپنا رہنما بنانے کے باوجود یہاں آکر پھر منطق کا سہارا لے لیا کیونکہ دونوں بیانات میں کوئی تضاد یا الجھن نہیں ہے۔ صرف اقبال کے فقروں کی ترتیب بدل دینے سے "غلط فہمی بہت ہے۔ عالم الفاظ

گزشتہ صفحہ سے آگے:

زمین آسمان کا فرق ہے (زمان و مکاں کا فرق ہے)۔ "خضر راہ" ۲۱-۱۹۲۰ء میں کہی گئی جب ابھی "یہ بچتا ہے ہاشمی ناموس دین مصطفےٰ" اور "خاک و خوں میں مل رہا ہے ترکمان سخت کوش" کا صدمہ تازہ تھا اور مشرق وسطیٰ کے مسلمان مایوسی اور ناامیدی کے طوفان میں غرق تھے اور دو برس بعد جب مصطفےٰ کمال نے یونانیوں کو شکست دے کر اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ ترکمان سخت کوش صرف خاک و خون میں ملنے ہی کے لیے پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ یونانیوں کو شکست فاش دینے کے ساتھ ہی ساتھ سمرنا کو فتح کر کے برطانوی ارادوں کو خاک میں ملا سکتا ہے تو اقبال کے یہاں یہ سارا تاثر "طلوع اسلام" کی صورت میں ظاہر ہوا اور

ہو گئی رسوا زمانے میں کلاہِ لالہ رنگ — جو سراپا ناز تھے ہیں آج مجبور نیاز
افق سے آفتاب ابھرا گیا دورِ گراں خوابی — عروق مردۂ مشرق میں خون زندگی دوڑا

میں اکبر" کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے۔ اقبال کی مکمل تحریر صحیح ترتیب کے ساتھ یوں ہے:

There is, however, one question which will be raised in this connection. Does not individuality imply finitude? If God is an ego and as such an individual, how can we conceive Him as infinite? The answer to this question is that God cannot be conceived infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation mere immensity accounts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial infinities are not absolute. Modern science regards Nature not as something static, situated in an infinite void, but a structure of inter-related events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time in nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space bound human ego whose body closes him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego consists in infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series, but is not that series[1].

یہاں اقبال کا یہ کہنا کہ Space and time are interpretations (امکاں کیا ہے اک اندازِ بیاں ہے) دراصل اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں کی آخری اور قطعی صورت ہے۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam ۱۹۳۰ء کی تصنیف سہی لیکن یہ حقیقت

Beyond Him and apart from His creative activity there is neither time nor space.

(نہ ہے زماں نہ مکاں لاالہ الا اللہ)

اقبال پر وقتاً فوقتاً منکشف ہوتی رہی اور جہاں ایک فلسفی کا دماغ اس حقیقت سے پرے بھٹکتا بھی رہا وہاں یہی حقیقت اس کے وجدان کو چمکاتی بھی رہی اور اسے کیفیتِ اطمینان بھی بخشتی رہی۔ یہاں پھر ڈاکٹر عالم خوندمیری کے یہ دو جملے جن میں ایک پیغمبرانہ صداقت

دکھائی دیتی ہے میں دہراتا مناسب سمجھتا ہوں:

It was not Iqbal the philosopher who became concious of the importance of time. It was the poet that forced the philosopher to look for the immediate fact of experience.

فکری اعتبار سے اقبال کا نظریۂ زماں "اسرار خودی" سے "پیام مشرق" اور "پیام مشرق" سے "جاوید نامہ" تک جن منزلوں میں سے گزرا ان کی ایک ہلکی سی جھلک سطور بالا میں پیش کی جا چکی ہے۔ بالِ جبریل کے متعلق مولانا شبیر احمد خاں غوری جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے لکھتے ہیں۔ آخری شاہکار جس میں انھوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا "بال جبریل" ہے جو ۱۹۳۵ء میں منظر عام پہ آئی لیکن اقبال کی تصانیف مولانا شبیر احمد خاں کے اس دعوے کی تائید نہیں کرتیں۔ بالِ جبریل کے بعد ضرب کلیم اور ضرب کلیم کے بعد ارمغان حجاز شائع ہوئی اور دونوں میں اقبال کا نظریۂ زمان و مکاں مختلف منزلوں سے گزرتا نظر آتا ہے۔ بال جبریل ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی اور ضرب کلیم ۱۹۳۶ء میں۔ ان دونوں کتابوں کا بعد زمانی محض برائے نام ہے لیکن یہی وہ دور ہے جب اقبال کے نظریۂ زماں میں ہمیں ایک واضح تبدیلی نظر آتی ہے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس وقت تک حدیث مذکور لاتسبو الدہر فان الدہر ہو اللہ کے مفہوم پر اقبال شاید دوبارہ غور کر چکے تھے اور حدیث کے اس مفہوم تک پہنچ چکے تھے کہ زمانے کو برا نہ کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ مقلب زمانہ ہے۔ چنانچہ ضربِ کلیم کے ابتدائی صفحات ہی میں اقبال کا نظریۂ زماں اس شعر کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے:

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

صرف یہی نہیں بلکہ اس دور میں زماں کو اُن خصوصیات سے لاتعلق قرار دیتے ہیں جو حقیقت مطلقہ کی خصوصیات ہیں اور پیمائش زمن و مکاں کو محض ایک مقام فکر قرار دیتے ہیں:

مقامِ فکر ہے پیمائش زمان و مکاں　　مقام ذکر ہے سبحانَ ربی الا اعلیٰ

1. (The Reconstruction of Religious Thought in Islam – p. 64).

اس کے بعد ارمغان حجاز شائع ہوئی جو علامہ مرحوم کا آخری مجموعۂ کلام ہے۔ اُس میں زماں کے متعلق اقبال کا نظریہ اسرار خودی اور جاوید نامہ میں بیان کیے ہوئے نظریے سے بالکل بدلا ہوا نظر آتا ہے اور یہی اس کی ارتقائی اور قطعی صورت ہے جس کی طرف اس بات چیت میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اُس زمانے میں اقبال نے اُردو یا انگریزی نثر میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی ورنہ ممکن ہے وہ زماں کے بارے میں اپنے نظریے کی یہ صورت زیادہ وضاحت سے پیش کرتے اور شاید اُس وقت حدیث مذکورہ کا بالکل لفظی ترجمہ Don't vilify time for time is God نہ کرتے بلکہ اکثر و بیشتر علمائے اسلام کے تتبع میں لفظ دہر سے خدا کی صفت ارادی مراد لیتے اور ترجمہ کچھ اس انداز کا ہوتا کہ :

Do not vilify time for time is an essential element of Ultimate Reality.

اور یہ اس لیے بھی قرین قیاس ہے کہ اپنے لیکچر Knowledge And Religious Experience. میں اقبال نے حدیث مذکورہ کا جو ترجمہ پیش کیا ہے اُس سے اُوپر کی سطر میں اقبال ہی کا کیا ہوا سورۂ النور کی چوالیسویں آیت کا ترجمہ یہ ہے :

God causeth the day and the night to take their turn. Verily in this is teaching for men of insight.

اور "ارمغان حجاز" کی اکثر رباعیات سے اس خیال کی تائید بھی ہوتی ہے۔ ان رباعیات میں "دہر" کو اُن خصوصیات کا حامل نہیں بتایا گیا جو ذات باری تعالیٰ کے لیے مخصوص ہیں مثلاً :

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است — گرفتار طلسم کاف و نون است
دل ما گرچہ اندر سینۂ ماست — ولیکن از جہان ما بردن است

جہان دل جہان رنگ و بو نیست — در و پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست — درین عالم بجز اللہ ہو نیست

غالباً یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اس نظریے پر نظر ثانی اقبال نے "بال جبریل" کے

زمانے ہی میں شروع کرلی تھی اور جب وہ وہ سلسلۂ روز و شب کو نقش گرِ حادثات اور حیات و ممات کہہ رہے تھے اُسی زمانے میں اُنھوں نے دہر اور حقیقت مطلقہ کے خصائص میں امتیاز کرنا شروع کردیا تھا اور اس قسم کے انکار کا اظہار شروع ہوچکا تھا :

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں　　　خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغان صبح گاہی　　　اماں شاید ملے اللہ ہو میں

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے　　　جہاں روشن ہے سوز لاالہ سے
فقط اک گردش شام و سحر ہے　　　اگر دیکھیں فروغ مہر و مہ سے

اس ضمن میں بال جبریل ہی دو نظمیں "ساقی نامہ" اور "زمانہ" خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں جن میں آپ کہتے ہیں :

زمانہ کہ زنجیر ایام ہے　　　دموں کے اُلٹ پھیر کا نام ہے

تری آگ اس خاکداں سے نہیں　　　جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر　　　طلسم زمان و مکاں توڑ کر

(ساقی نامہ)

جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہوگا یہی ہے اک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اُسی کا مشتاق ہے زمانہ

ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ

مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اُس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

اور گلشن راز جدید تو زبور عجم کے ساتھ ہی ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی۔ اس میں یہ حقیقت کہ زمان و مکاں حقیقت مطلق نہیں ہیں بلکہ اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان اشعار میں نمایاں ہوتی ہے :

سه پهلو این جهان چون و چند است　　خرد کیف و کم او را کمند است
جهان طوسی و اقلیدس است این　　پے عقل زمین فرسا بس است این
زمانش هم مکانش اعتباری است　　زمین و آسمانش اعتباری است
کمان را زه کن و آماج دریاب　　ز حرف "نکته" معراج دریاب
مجو مطلق درین دیر مکافات　　که مطلق نیست جز نور السموات
حقیقت لازوال و لامکان است　　مگر دیگر که عالم بیکران است
کران او درون است و برون نیست　　درونش پست و بالا کم فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است　　ولے بیرون او وسعت پذیر است
ابد را عقل ما ناسازگار است　　یکی از گیر و دار او هزار است
چو لنگ است او سکون را دوست دارد　　نه بیند مغز و دل بر پوست دارد
حقیقت را چو ما صد پاره کردیم　　تمیز ثابت و سیاره کردیم
خرد در لامکان طرح مکان بست　　چو زنارے زمان را بر میان بست
زمان را در ضمیر خود ندیدم　　مه و سال و شب و روز آفریدم
مه و سالت نمی ارزد بیک جو　　بحرف "کم لبثتم" غوطه زن شو

بخود رس از سر ہنگامه بر خیز
تو خود را در ضمیر خود فرو ریز

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است　　تن و جان را دو تا دیدن حرام است
بجاں پوشیده رمز کائنات است　　بدن حالے ز احوال حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست　　نمود خویش را پیرایه ها بست

حقیقت روی خود را پرده باف است
که او را لذتے در انکشاف است

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید　　نگاهش ملک و دیں را هم دو تا دید
کلیسا سبحهٔ پطرس شمارد　　که او با حاکمی کارے ندارد

بکارِ حاکمی مکر و فنے ہیں — تن بے جان و جان بے تنے ہیں
خرد را با دل خود ہم سفر کن — یکے بر ملت ترکاں نظر کن[1]

گویا زماں کو حقیقت مطلقہ نہ سمجھنے کا دور ضرب کلیم اور ارمغانِ حجاز سے پہلے بھی اقبال پر گزر چکا تھا۔

بلکہ جہاں تک مکان و لامکان کا تعلق ہے اسے بھی وہ ۳۵ - ۱۹۳۲ میں محض ایک اصطلاح یا انداز بیان سے زیادہ اہمیت دینے کو تیار نہیں تھے چنانچہ کہتے ہیں:

وہی اصل مکان و لامکاں ہے — مکاں کیا شے ہے انداز بیاں ہے
خضر کیونکر بتلائے کیا بتائے — اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

حرفِ آخر

اقبال ایک وسیع المطالعہ شاعر تھے اور یورپ کے ان مفکّرین کے علاوہ بھی شرق و مغرب کا شاید ہی کوئی مفکّر ہو جس کی تحریروں اور افکار کا انھوں نے بغور مطالعہ نہ کیا ہو۔ یہ مطالعہ انھوں نے انتہائی فراخ دلی سے کیا لیکن اس کے باوجود انھوں نے حقیقت کو دوسروں کی نظر سے نہیں بلکہ اپنی نظر سے دیکھنے کی کوشش کی۔

میانِ آب و گِل خلوت گزیدم — ز افلاطون و فارابی بریدم
نہ کردم از کسے دریوزۂ چشم — جہاں را جز بہ چشمِ خود نہ دیدم

اور اگرچہ انھوں نے قدم قدم پر اپنے نظریات مغربی مفکّرین کے مقابلے میں پیش کیے ہیں اور مغربی فلسفے کو فرنگی شیشہ گری اور فرنگی بت کدہ وغیرہ کے نام سے یاد کرتے ہوئے جابجا فلسفۂ مغرب کی نارسائی کی جانب اشارے کیے ہیں۔ مثلاً

مے از مے خانۂ مغرب چشیدم — بجانِ من کہ دردِ سر خریدم
نشستم با نکویانِ فرنگی — ازاں بے سوز تر روزے ندیدم

یا

کہا اقبال نے شیخِ حرم سے — تہِ محرابِ مسجد سو گیا کون
ندا مسجد کی دیواروں سے آئی — فرنگی بُت کدے میں کھو گیا کون

یا

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں — سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر

یا

پڑھ لیے میں نے علومِ شرق و غرب — روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

لیکن مغربی علم و فن کے جن چشموں سے انھوں نے اپنی پیاس بجھائی ہے ان کا ذکر بڑی کشادہ دلی اور احسان مندانہ انداز سے کیا ہے۔ ابھی اقبال کی طالب علمی کا زمانہ تھا کہ پروفیسر آرنلڈ جو گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے استاد تھے ملازمت سے سبکدوش ہو کر واپس لندن چلے گئے۔ اقبال کے دل میں انھوں نے جو ذوقِ علم کا بیج بویا تھا وہ ابھی تک پوری طرح برگ و بار نہیں لایا تھا۔ اقبال کو اس بات کا شدت سے احساس تھا کہ پروفیسر آرنلڈ کے چلے جانے سے ان کا علم و فلسفۂ مغرب ادھورا رہ گیا ہے۔ چنانچہ اپنے اس درد و کرب کا اظہار آپ نے اس نظم میں کیا جو انھوں نے آرنلڈ کی یاد میں "نالۂ فراق" کے عنوان سے کہی:

ذرّہ میرے دل کا خورشید آشنا ہونے کو تھا — آئینہ ٹوٹا ہوا عالم نما ہونے کو تھا
نخل میری آرزوؤں کا ہرا ہونے کو تھا — آہ کیا جانے کوئی میں کیا سے کیا ہونے کو تھا

ابرِ رحمت دامن از گلزارِ من برچید و رفت
اندکے بر غنچہ ہائے آرزو بارید و رفت

طلبِ علم کی یہ خواہش انھیں کسی پہلو قرار نہیں لینے دیتی۔ چنانچہ پروفیسر آرنلڈ کو "کلیمِ ذروۂ سینائے علم" کہنے کے بعد تحصیلِ علم کا ذوق یوں بیان کرتے ہیں:

توڑ کر نکلوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

صرف یہی نہیں بلکہ عمر کے ہر حصے میں اپنے نظریاتی اختلاف کے باوجود وہ مغربی علوم کا ذکر ایک طالب علمانہ خلوص سے کرتے ہیں اور اس کی مثالیں

ع خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ (پیامِ مشرق)

ع علومِ تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں (بالِ جبریل)

ان کی نثری تحریروں میں بھی جا بجا نظر آتی ہیں۔ اصل میں اقبال کے نظامِ فکر کی تصویر نیٹشے کے اس جملے میں دیکھی جا سکتی ہے:

"انسان کی عظمت اس میں ہے کہ وہ ایک پُل ہے نہ کہ منزل"

اور اقبال کے فکر و نظر نے جس فن کارانہ کمال کے ساتھ مشرق و مغرب کے درمیان ایک پُل کا کام دیا ہے وہ ہمارے مشرقی ادب کا متاعِ گراں بہا اور لازوال سرمایہ ہے۔

اقبال اور اُس کا عہد، اقبال اور مغربی مفکرین، اقبال کی کہانی

اور

اقبال اور کشمیر

کے بعد

برِ صغیر کے نامور شاعر اور نقّاد جگن ناتھ آزاد کی نئی تصنیف

بچّوں کا اقبال

جس میں اقبال کی مختصر سوانح حیات کے علاوہ اقبال کا وہ سارا
کلام درج ہے جو اقبال نے مختلف اوقات میں

بچّوں کی ذہنی، اخلاقی، مذہبی اور روحانی تربیت کے پیشِ نظر
موزوں کیا

یہ کتاب جو اسکولوں میں پڑھنے والے بچوں کی
ضروریات کو پیشِ نظر رکھ کر مرتب کی گئی ہے اُن بڑی عمر کے
لوگوں کے لئے بھی افادیت کی حامل ہے
جو اقبال اور تعلیمِ اقبال سے دلچسپی رکھتے ہیں

بچّوں کا اقبال

اقبال صدی تقاریب کے دوران میں اقبالیات پر ایک نادر تحفہ ہے

نیا ایڈیشن

کتابت و طباعت کی منزلوں میں

مکتبۂ علم و دانش، مزنگ، لاہور

اقبال اور اقبالیات کے موضوع پر

پروفیسر جگن ناتھ آزاد

کی تصنیفات اور تالیفات

کتاب	قیمت
مُرقّعِ اقبال	۵۰/- روپے
اقبال اور اس کا عہد	۴۰/- روپے
اقبال اور مغربی مفکرین	۱۰۰/- روپے
اقبال اور کشمیر	۱۲۰/- روپے
اقبال : ایک ادبی سوانح حیات	۸۰/- روپے
اقبال : زندگی، شخصیت اور شاعری	۴۰/- روپے
اقبال کی کہانی	۲۵۰/- روپے
IQBAIL: HIS POETRY AND PHILOSOPHY	۴۰/- روپے
IQBAL : MIND AND ART	۱۷۵/- روپے
بچوں کا اقبال	۱۰/- روپے
ہندوستان میں اقبالیات	۵۰/- روپے

ملنے کا پتا:

مکتبۂ علم و دانش، مزنگ، لاہور

جگن ناتھ آزاد

اور

اُس کی شاعری

لکھنے والے :

آلِ احمد سُرور
سر عبدالقادر مرحوم
خواجہ احمد عبّاس
مخمور جالندھری
عدم

مانی جائسی مرحوم
کرشن موہن
نازش پرتاپ گڑھی
فراق گورکھپوری
عبدالمجید سالک

وقار عظیم
حامد علی خاں
نریش کمار شاد
تیغ الٰہ آبادی
کلام حیدری
سعید سہروردی

اور ہندو پاکستان کے متعدد دوسرے نقاد

مُرتّبہ :

حمیدہ سلطان احمد
سکریٹری انجمنِ ترقی اردو ـــ دہلی

چوتھا ایڈیشن
قیمت : پچاس روپے

ملنے کا پتا :

مکتبۂ علم و دانش، مزنگ، لاہور

فکرِ اقبال کی مکمل تصویر اُس وقت تک ہمارے سامنے نہیں آسکتی جب تک ہم اپنے محدود دائرے سے باہر نہیں آتے۔ اس سلسلے میں مَیں یہ عرض کروں گا کہ فکرِ اقبال کے مکمل تجزیئے کے لیے ہمیں اور دُور جانا پڑے گا۔ اقبال ایک وسیع النظر عالم اور فلسفی تھے اور اُنھوں نے تحصیلِ علم کے لیے رسول اللہؐ کی اس حدیث پر عمل کیا۔ " اُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ کَانَ بِالصِّیْنَ "

جگن ناتھ آزاد